All'ottimo collega e prof. della Facoltà cav. Graf
l'autore

R. BOBBA

DELLA IDEA DEL VERO

E SUA RELAZIONE COLL'IDEA DELL'ESSERE

(Memoria del Prof. LUIGI FERRI)

Estratto dalla *Rivista Italiana di Filosofia*



ROMA
TIPOGRAFIA PRASCA ALLE TERME DIOCLEZIANE
1888

Della idea del Vero e sua relazione coll'idea dell'Essere [1]

Memoria del Prof. **LUIGI FERRI**



L'indagare quale sia l'idea del vero di cui è suscettiva la mente umana e quale sia la sua relazione coll'idea dell'essere, è una ricerca che risale più o meno consciamente fino alla filosofia antesocratica, che fu continuata nel lungo corso del suo svolgimento, e che occupa ancora gl'ingegni più svegliati de'giorni nostri, ed il prof. Ferri, che coll'opera — *La Psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours* — premiata dall'Accademia Francese e tanto giustamente lodata, mettendo mano al nuovo lavoro ed apportando nella trattazione del medesimo la sua ben nota perspicacia nelle indagini speculative congiunta ad una critica giudiziosa ed imparziale, merita, e crediamo di non errare, la sincera riconoscenza di tutti coloro che hanno ancora in pregio la vera speculazione.

(1) Reale Accademia dei Lincei. — Anno CCLXXXIV.

I.

L'autore molto assennatamente esordisce, osservando che la proposizione — il vero consiste in una relazione di conformità fra il pensiero e l'essere —, la quale a primo tratto sembra così chiara, se si considerano attentamente i singoli elementi, se ne accostino gli aspetti e le relazioni alle soluzioni che ne dànno le principali scuole filosofiche, o che se ne possono dedurre dalle loro dottrine, apparirà tutt'altro che chiara. Laonde per trattare il problema in tutta la sua ampiezza e sopratutto non prevenirne la soluzione con una teoria sistematica in cui *a priori* si supponga la prevalenza del pensiero sull'essere o di questo su quello, è necessario di vagliare imparzialmente i dati della questione, giacchè solo da questo studio potrà dedursi una legittima conclusione.

Anzitutto, il vocabolo *essere* o *realtà*, secondo le varie applicazioni di cui è suscettivo, prende significati diversi. In fatto il pensiero può fare di sè stesso il proprio oggetto ed allora il pensiero e l'essere non si distinguono se non rispetto alla loro funzione, ossia mentalmente; invece se all'essere del pensiero si contrappone l'essere esterno, nel qual senso è generalmente inteso, l'opposizione tra il pensiero e l'essere può estendersi a qualsiasi realtà finita o infinita, purchè esteriore al conoscente. Inoltre l'essere esteriore al conoscente viene pure distinto in essere reale in sè ed in reale fenomenico, cioè in reale considerato indipendentemente dalle sue manifestazioni sensibili, ed in reale in quanto apparisce in tali manifestazioni. La necessità di quest'ultima distinzione appare evidente se si riflette che vi furono e vi sono filosofi, pei quali *oggetto* è solo quello che apparisce ai sensi e vi è immediatamente connesso, laddove per altri il vocabolo *oggetto* signi-

fica ciò che viene considerato in sè dall'intelletto, ed a questo oggetto si restringe la nozione di realtà, sia sussistente (essenza o idea di Platone), sia problematica (noumeno di Kant).

Ciò premesso, è un fatto che nella coscienza intuitiva, che il pensiero ha di sè stesso, avvi una verità inconcussa, implicita, la quale viene esplicata dalla riflessione, sciogliendo i due termini dati nella unità della intuizione, e che può enunciarsi colle parole di Cartesio — *cogito ergo sum* —. La riflessione qui distingue ed unisce con un giudizio il pensiero e l'essere, e mentre fa la sintesi di questi dati non muta la loro relazione, quindi in tale riconoscimento vi è una perfetta conformità tra il pensiero e l'essere, ossia l'enunciato — *cogito ergo sum* — equivale a quest'altro — io sono un essere pensante —.

Non riprodurremo i dubbi più volte sollevati se l'enunciato cartesiano possa veramente dirsi primitivo, o piuttosto non implichi cognizioni anteriori, giacchè rispetto alla tesi sostenuta dall'autore nulla tolgono od aggiungono, e conveniamo che senza uscire dalla sfera del soggetto pensante, si può ancora distinguere nel vero un aspetto *materiale* ed uno *formale*; giacchè qui la verità materiale è l'attività mentale considerata negli atti che precedono la posizione logica dell'essere come soggetto delle leggi che governano il pensiero; la formale invece consiste nella conformità dell'affermazione a queste leggi in quanto sono applicabili a questo oggetto, come a qualunque altro. Dal che appare ancora chiaro che soltanto per astrazione il pensiero può stabilire una divisione tra la verità materiale e formale in generale, mentre nel concreto della sua vita e realtà appresa nella meditazione di sè stesso, non cade rigorosamente divisione ma solo distinzione di due aspetti inseparabili, come sono appunto i due termini sempre presenti nel vero.

Questa distinzione nel senso testè spiegato è di una importanza capitale secondo l'autore; perocchè se invece di una distinzione mentale intercedesse una vera separazione tra la verità materiale e formale, l'unità del vero e della sua essenza diverrebbe impossibile, mancherebbe un fondamento comune e qualunque sforzo di logica non potrebbe costituirlo.

E siccome non può parlarsi di verità in senso proprio, cioè di verità consapevole, se non quando il soggetto dagli infimi strati del sentimento si è innalzato al grado di pensante colla formazione e l'uso dei concetti e colla coscienza ed applicazione delle leggi logiche; così altro è ciò che nel contenuto della conoscenza del soggetto dipende dai sentimenti e dalla immaginazione sensitiva, altro lo sviluppo del pensiero in quanto col giudizio, col ragionamento elabora ed informa il materiale fornito delle facoltà inferiori. Questo contrasto tra i due stati del soggetto conoscente si rivela appena la mente penetrando nei modi concreti del conoscere scorge fra essi e la sua attività *pura* — *o processo* — una opposizione, alla quale arrestandosi, non trova dapprima soluzione, ma da cui non può uscire per spiegare la verità della conoscenza che o mediante una supposta applicazione, per così dire, esteriore della sua forma alla sua materia, cioè del soggetto all'oggetto, o avvertendo che il pensiero giunto alla forma suprema dell'attività razionale non è slegato dalle forze sensibili ed inferiori del conoscere, ed in entrambi i casi si viene a stabilire l'esistenza della verità e del suo doppio aspetto materiale e formale, epperciò a riconoscere una relazione tra materia e forma, tra il fatto e la legge, e con ciò una verità relativa il cui valore è misurato dal pensiero razionale.

Ritornando ora alla proposizione — la verità implica la conformità del pensiero coll'essere —, l'autore si domanda se tale conformità consista in un rapporto di identità ovvero di simi-

glianza, ed in questo caso che sia tale somiglianza; inoltre se essa si verifichi per leggi parzialmente o totalmente identiche, di guisachè il processo della realtà sia assolutamente identico e in tutto il medesimo di quello del pensiero: oppure consista in una relazione di passività del soggetto e di attività dell'oggetto per modo che l'uno riceva meramente ciò che è dato dall'altro; o si debba porre in una azione reciproca, in un accordo dei due fattori, in certo modo concorrenti al risultato, e ciò in virtù di qualche comunanza di natura e di leggi; o ancora in un contatto di due nature diverse e tuttavia accordantesi per via di adattamento e di abitudine; o il rapporto di conformità sia dovuto ad una certa armonia prestabilita, nella quale ipotesi dovrebbesi pure determinarne il principio ed il modo di operare; o finalmente il pensiero emerga dall'essere per evoluzione e sia l'ultimo portato del divenire, o il pensiero identico all'essere sia il fondo cumune di tutte le cose.

Se non che tutti gli indicati aspetti, sotto cui si presenta la questione del vero, appartengono ad essa in quanto è posta metafisicamente, ossia tende a dare l'ultima spiegazione del conoscere, epperciò implica eziandio gli aspetti più propriamente gnoseologici e logici, quelli cioè che si riferiscono al complicato problema della conoscenza, poichè la sola enumerazione di quelli involge la serie delle supreme nozioni o categorie dell'intelletto, quali *la relazione, la qualità, la quantità*, la causa, l'effetto, l'attività, la passività, il *caso*, la legge; come pure le principali determinazioni del pensiero e dell'essere debbono riscontrarsi nella suprema unificazione della conoscenza e della realtà che si denomina l'Idea del Vero. Laonde una soluzione che non tenesse conto di tutti questi elementi, non cercasse di spiegarli ed armonizzarli, non potrebbe essere accolta come veramente risolutiva.

II.

La posizione di una questione filosofica ne' suoi veri termini segna, a nostro avviso, già un gran passo verso la sua soluzione, ed è innegabile che l'autore è venuto preparandola con una serie di riflessioni colle quali ha con chiarezza e precisione mostrato i vari aspetti sotto cui vuol essere studiata e fu ed è riguardata dalle principali scuole filosofiche.

L'autore essendosi proposto di restringere il suo esame alle teorie messe innanzi dalle principali scuole contemporanee prima di proporre la sua soluzione, non crediamo uscire dall'argomento se premettiamo una breve analisi delle principali soluzioni proposte dai pensatori antichi. Tra i predecessori di Socrate, che toccarono delle condizioni della conoscenza, ci si presentano specialmente Empedocle, Anassagora e Democrito.

Aristotele nel primo *dell'Anima* ricorda di Empedocle i versi famosi, in cui questi insegna che l'anima perchè possa conoscere tutte le cose debbe avere in sè gli elementi di tutte le cose, non potendo essa apprendere un oggetto qualunque se non in quanto ha in sè stessa parte del medesimo. E poichè secondo Empedocle gli elementi essenziali, le radici di tutte le cose dalla cui combinazione risultano tutte le cose sono quattro, la terra, l'acqua, l'aria ed il fuoco, così si comprende che egli cantasse:

Colla terra la terra, acqua coll'acqua
Il divo eter coll'etere, il vorace
Foco col foco, coll'amor l'amore
E coll'odio funesto odio si apprende.

Secondo Empedocle l'odio e l'amore non fanno parte dei quattro elementi, ma sono due forze estrinseche ai medesimi, le

quali operano come cause motrici in virtù delle quali gli elementi si uniscono per formare le cose o si disuniscono per entrare in nuove formazioni.

Anassagora invece vuole che il νοῦς perchè possa conoscere tutte le cose, debba essere all'infuori di tutte, scevra di ogni qualità corporea. Empedocle, ritenendo il conoscere come un intimo congiungimento del soggetto coll'oggetto, e forse pensando non potersi dare unione più intima che quella della identità, pose una identità di natura tra il conoscente e il conoscibile. Anassagora all'opposto, giustamente colpito dal carattere di universalità implicato nel conoscere, come quello che si estende ad ogni genere di realtà, inoltre opinando che se l'anima o meglio la mente fosse di una speciale natura non potrebbe conoscere cose di natura diversa dalla sua, nè tutte dominarle, volle la stessa del tutto indipendente da ogni elemento corporeo non solo ma anche non abbisognante di organo corporeo p.r conoscere (*Arist. de anima*, III, 4 — *Met.* I, 4).

Il problema del modo con cui l'uomo acquista la conoscenza dagli atomisti e specialmente dal loro più eminente rappresentante, fu risolto così: i corpi sono in una perpetua emissione delle loro particelle — ἀποῤῥοίαι; — queste, staccate dai corpi, vengono a colpire i nostri organi, vi depongono una impronta od immagine — εἴδωλα —. Queste immagini deposte nel cervello vi si imprimono, si conservano; di qui il ricordo, i giudizi, i ragionamenti; in una parola esse costituiscono tutto il pensiero, tutte le cognizioni (conf. *fragmenta Græcorum philosophorum* raccolti dal Mullach — Cicerone, *de Finibus* I, 6 — *de Divinat* I, 11). Se, quindi, dimandiamo a Democrito ciò che è la verità nella sua teoria, non possiamo non trovare strano che egli risponda che i sensi sono ingannatori, e che invochi contro essi il testimonio della ragione, la quale, secondo lui, è la sola autorèvole in fatto di

verità (*Sesto Empirico adv. Math.* VII, 161). In fatto che cosa è la ragione per gli atomisti se non un prodotto del movimento degli atomi, nulla avente di veramente fisso e stabile? Ma se dei due fattori che producono la conoscenza, l'oggetto, ossia i corpi variano di continuo e col variar di essi le immagini che emanano, il soggetto, cioè il ricettacolo delle immagini non ha maggiore stabilità, si comprende che Cicerone potesse scrivere — *ille (Democratus) verum esse plane negat* (Academ. 1°).

La Sofistica nell'epoca in cui si produce, annuncia veramente un nuovo periodo nello svolgimento filosofico; risponde a' bisogni dello spirito che non si erano ancora rivelati, ma che una volta eccitati dovevano essere appagati. Essa è, per così dire, il risveglio della riflessione che succede al pensiero spontaneo, ossia *alla ragione comune*, la quale sottomessa alle regole del buon senso, abituata a vivere sotto l'impero della tradizione e dell'autorità, restava nella cerchia delle sue massime; ma le cose prendono tutt'altra piega appena la sofistica entra in scena. Essa mette tutto in discussione, la religione, le leggi, gli usi, i costumi, le istituzioni, l'arte, la scienza e tutto attacca nelle sue basi, essa nega tutto, non riconosce verità di sorta all'infuori della potenza dello Spirito individuale. Essa proclama che uno Spirito esercitato ed agguerrito nei ragionamenti sofistici puó rendere con eguale forza plausibile il pro ed il contro in ogni questione, che l'uomo individuo è la vera misura di tutte le cose. La Sofistica, per dirla con parola moderna, rappresenta il momento della *soggettività*, il regno del soggettivismo egoistico. Di contro alla ragione universale rappresentata dal senso comune, si pone la ragione individuale, non cercando appoggio che in sè stessa, e non riconoscendo nell'ordine intellettuale e morale nulla che abbia un valore reale ed assoluto. Dal momento che ciascun individuo

è la misura assoluta del vero, si comprende che questo debba variar tanto quanto possono variare gl'individui considerati nella loro reale concretezza e lo stesso individuo col variare dell'età, del paese, del clima, delle abitudini.

I Sofisti della prima epoca non incontrarono che un solo avversario, ma questo avversario è Socrate. L'idea fondamentale che egli oppone, non solo ai Sofisti, ma anche agli antichi sistemi, è la nozione della scienza; è vero che anche i Sofisti veggono la necessità d'un sapere superiore, ma nel modo in cui lo concepiscono e lo enunciano lo rendono impossibile. E se i filosofi antecedenti si erano travagliati per elevarsi alla scienza, consistente nella conoscenza astratta e ragionata di ciò che esiste; tutta la loro attenzione era stata assorbita dal mondo esterno. In generale essi, dall'intuizione diretta della natura nel suo insieme, pretendevano di trarre la conoscenza della verità, la soluzione di tutti i problemi che si ponevano in faccia alla realtà. I Sofisti, attaccando queste soluzioni, mostrano facilmente quanto le basi su cui si appoggiano sono incerte, dapoichè per distruggerle basta opporre le affermazioni degli uni alle negazioni degli altri; ma in questo lavoro di distruzione incontrano un punto che merita tutta la nostra attenzione; essi rilevano che per riconoscere la legittimità della conoscenza, bisogna risalire alla sua sorgente: essi primi si pongono il problema, ma lo risolvono in modo da rendere impossibile ogni scienza. L'assoluta eguaglianza dell'essere e del non essere enunciata da Gorgia, la relatività assoluta di ogni conoscenza contenuta nella formola di Protagora, frappongono un ostacolo insuperabile ad ogni seria ricerca scientifica, sia teorica, sia pratica, mentre nella vita reale è assicurato il più dispotico impero all'arbitrario, e l'utile proprio è proclamato la legge suprema.

Socrate, alla sua volta, si pone lo stesso problema, e per

risolverlo ricolloca anche più fortemente lo Spirito in faccia di sè stesso e lo forza a ripiegarsi su sè stesso, ad interrogare la sua intima natura a riflettere, ed il primo risultato che ottiene è che la conoscenza dell'uomo è la prima ricerca fondamentale, e ne dà l'esempio col farla spesso oggetto delle sue discussioni. Ma a differenza dei Sofisti non si ferma, per così dire, alla superficie dell'anima, a quella parte della natura umana che ne costituisce l'elemento variabile ed individuale, la sensitività, ma sotto la sensazione variabile e l'opinione, che ne è la traduzione in parole egualmente instabile, trova la nozione universale o necessaria, cui concepisce la ragione e ne costituisce l'oggetto essenziale. Ed è su questa base ch'egli edifica una nuova filosofia, in cui la morale e la scienza non formano che una cosa sola, una sola idea, della quale sono i due aspetti.

Anassagora aveva certamente già intravveduto qualche cosa di simile, ma le sue ricerche fisiche gli impedirono di trarne le conseguenze. Socrate che aveva studiato Anassagora ed i Sofisti, vide quanto poteva giovarsi vantaggiosamente dei loro insegnamenti, correggendo i difetti delle loro teorie ed approfondendo il lato vero delle medesime. L'idea che debbe essere pell'uomo la regola e la guida della sua volontà come la fiaccola della sua intelligenza, è quella di un *fine ragionevole* assegnato a tutti gli esseri, e che è la ragione della loro esistenza. L'essere intelligente e libero che la intende, debbe riconoscerla come la ragione suprema delle sue determinazioni, presiedere agli atti umani, come è presente all'intiera natura, opera di alta coscienza, agente secondo fini determinati.

L'*idea* del *bene* in una parola ecco quello che Socrate mette a base della scienza e della morale unite da legami indissolubili; quindi con ragione lo Zeller afferma che in quel momento della storia greca non vi era salute per la

scienza e la morale che in questa unione, ed è perciò che Socrate è riformatore morale e scientifico; che il suo grande pensiero fu una trasformazione ed una restaurazione. Questi due elementi erano per lui così strettamente uniti, che egli non assegnava alla scienza altro oggetto che la vita umana e che non poteva esservi per la vita altra salute all'infuori della scienza (*Die phil. der Griechen*, t. II, 3ª ediz., p. 38).

Per comprendere il valore del — γνῶθι σεαυτόν — che Socrate impronta all'oracolo delfico, non bisogna interpretarlo secondo Zenofonte ma secondo Platone, il quale scrive: L'anima per conoscersi debbe guardare in sè stessa e specialmente in quel punto dove risiede la virtù dell'anima, la saggezza; la mente, essa stessa immagine e riflesso di una saggezza e di una mente superiore (*Alcibiade*, 1°, XXVIII). È col considerare e col contemplare tutto ciò che avvi di divino in essa, Dio e la saggezza che potremo conoscere noi stessi perfettamente (*ibid.*). I Sofisti avevano richiamato il pensiero dell'uomo sopra di sè stesso, ma per essi l'uomo misura delle cose, era l'uomo sensitivo; laddove per Socrate l'uomo ragionevole è la mente, che è la parte invariabile, che si innalza alla scienza mediante la formazione dei concetti, mediante la induzione e la definizione. La induzione socratica consiste essenzialmente nel prendere le mosse da oggetti ed esempi famigliari tolti ad ogni condizione della vita, poi da questi oggetti ed esempi particolari mediante le analogie ricavare la nozione comune, ossia determinare l'essenza della cosa. La Sofistica insegnava a dubitare bensì, ma non usciva dal dubbio: Socrate apprende pure a dubitare, ma mostra ancora la via per uscirne; insegna a distinguere la verità dall'errore; la realtà dall'apparenza, il saper vero dal sapere illusorio; quella, tutta concentrando nell'uomo sensitivo, proclama che non vi può essere altra conoscenza che la relativa; questi,

sciogliendo l'assoluto dal relativo, fonda sopra una base stabile la morale e la scienza.

La meta dell'induzione è la definizione; e Socrate anzitutto confuta le false definizioni per prepararsi la via a darne delle più esatte, sebbene non sempre egli le formoli esplicitamente. Tutti i suoi sforzi sono diretti ad elevarsi all'idea generale di ciascuna cosa, la quale debbe servir di base alla definizione; giacchè questa non può aver per oggetto che ciò che vi ha di essenziale nelle cose, ciò che non muta mai, ciò che è necessario. — Per Socrate adunque la mente umana non crea il vero ma lo scopre mediante l'induzione e lo afferma colla definizione.

A detta di Aristotele, rispetto al modo con cui l'uomo conosce ed apprende, Platone avrebbe professata una dottrina analoga a quella di Empedocle: allo stesso modo, scrive egli, Platone nel Timeo fa risultare l'anima degli elementi, perchè la cognizione si fa per via di similitudine, e le cose traggono origine dai principii. E fu del pari da lui stabilito nei discorsi intorno alla filosofia che l'animale in sè — l'intelligibile — risulta dall'idea stessa dell'uno e della lunghezza, larghezza e profondità; altrettanto dicasi di tutte le altre cose. E, sotto un altro aspetto, fu del pari stabilito che la mente è l'uno, la scienza il due — perchè va in una sola direzione ad un unico oggetto; il numero della superficie è l'opinione, quello del corpo solido la sensazione; e ciò perchè si disse che i numeri sono le idee stesse ed i principii, e che i numeri risultano da elementi. E le cose si discernono parte colla mente, parte colla scienza, parte coll'opinione, parte colla sensazione: e questi numeri sono le idee delle cose (*de Anima*, I, c. 2).

Il ragionamento di Aristotele può riassumersi così: Platone nel Timeo insegna che l'anima consta di elementi, e lo prova da ciò che gli oggetti constano di elementi come da principii

dell'essere; ma il simile si conosce mediante il simile; dunque l'anima consta degli stessi elementi come da principii del conoscere. E poichè egli pensò che i corpi come dai primi principii constano dell'uno, della lunghezza, larghezza e profondità, così insegnò che il primo animale ideale esistente in sè, consta dell'idea dell'uno, della prima lunghezza, larghezza e profondità, epperciò che si conoscono per questi principii i corpi. Inoltre poichè egli stimò che i primi principii delle cose sono l'unità ed il numero, così compose l'anima di unità e di numeri, quindi la potenza conoscitiva dell'anima essere niente altro che unità e numeri. E siccome per lui le potenze conoscitive dell'anima sono quattro, l'intelletto, la scienza, l'opinione e il senso, così insegnò che tali potenze consistono nell'unità e nei numeri: in conseguenza l'intelletto è unità perchè per semplice intellezione s'intende l'uno; la scienza poi è dualità, perchè colla scienza si conoscono due cose, cioè i principii e la conclusione; l'opinione è tre, perchè essa si estende a tre cose, cioè ai principii, alla conclusione affermata, alla conclusione temuta. Finalmente il senso è quattro, perchè pel senso conosciamo i corpi, i quali si compongono dell'unità e delle tre dimensioni. — Dunque se l'anima del mondo debbe conoscere l'intiero universo che è un tutto ordinato secondo i numeri, debbe essere essa stessa formata ed ordinata in guisa simile: in conseguenza anche l'anima umana per poter conoscere debbe essere formata nello stesso modo.

Aristotele che aveva udito per tanti anni Platone e che aveva sotto gli occhi tutti gli scritti di lui, trattando della teoria della conoscenza del suo maestro, si limita a dare una interpretazione parzialissima di ciò che questi dice in qualche passo del Timeo, mettendo assolutamente in disparte tutto ciò che ripetutamente insegna negli altri dialoghi per aver la soddisfazione di combatterlo ad oltranza, come fa appunto nel

primo dell'anima. — Ma per dimostrare che l'opinione di Aristotele non esprime assolutamente la dottrina di Platone, ci limiteremo alle riflessioni seguenti.

Secondo Platone per l'anima vi sono due mondi, quello della sensazione, l'universo visibile e tangibile; quello della scienza, l'universo intelligibile. *(Republ.*, VI, p. 508, seg.). Immaginiamo una retta divisa in due parti ineguali; ciascuna di esse rappresenti col suddividersi in due altre parti, uno dei mondi; cioè nel mondo visibile una delle sezioni rappresenti gli oggetti reali, gli alberi, gli animali, ecc.; l'altra le loro ombre, le immagini riflesse. Quindi due specie di conoscenze applicate agli oggetti del mondo sensibile; l'una più fissa, sicura ma pur mutabile, l'altra incerta, confusa, mobile come sono gli oggetti stessi a cui si applica; questa, Platone chiama credenza, quella congettura; la prima è una fede cieca, la seconda una specie di giudizio.

Il mondo intelligibile è pure suddiviso, come fu detto, in due sezioni: nell'una ci appoggiamo ai dati del mondo visibile come ad altrettante immagini per elevarci alle idee. Così in geometria ci serviamo di figure sensibili per innalzarci alle idee, non già perchè i raziocinii che facciamo riguardino veramente le figure sensibili, ma perchè applichiamo a queste, in quanto tengono fissa la nostra attenzione, ciò che non è vero che delle figure ideali. Inoltre le idee a cui pensiamo percependo le figure sensibili non sono realmente per noi che ipotesi; le consideriamo come principii da cui per raziocinio discendiamo fino alle ultime conclusioni in questi inchiusi. L'altra sezione del mondo intelligibile comprende i veri principii, quelli che sono al disopra di ogni ipotesi, che apprendiamo immediatamente in sè stessi, senza ricorrere ad immagini. A queste due sezioni del mondo intelligibile rispondono due facoltà conoscitive: la facoltà raziocinativa

— διανοία — e l'intelligenza pura — ἡ νόησις —. Dal che si scorge in qual modo Platone ammetta quattro forme della conoscenza, cioè la fede — πίστις — la congettura — εἰκασια — la conoscenza raziocinativa — διγνοίκ — la mente — νόησις — le due prime possono anche ridursi ad una sola, cioè all'opinione — ζόξα — la quale esprime quello stato dello spirito in cui non ci rendiamo conto della nostra affermazione: rigorosamente è un giudizio senza ragione — ἄλογος — *(Timeo,* 51 - E.). Laonde l'opinione non si ingenera in noi per un raziocinio dimostrativo, ma per una specie di persuasione *(ibid. ibid.)*. Tuttavia l'opinione può essere utile nella pratica, e quegli, che ha un'opinione vera intorno ad un dato oggetto, può in ciò essere una buona guida, quanto colui che ne ha una piena conoscenza. Ma l'opinione è mutabile, e può assomigliarsi alle statue di Dedalo, le quali dalla tradizione popolare sono rappresentate come fugaci e mobili *(ibid.)*.

L'oggetto dell'opinione non è il vero essere, ma un che d'intermedio tra l'essere ed il non essere, tra ciò che è assolutamente e ciò che non è in alcun modo; in una parola, è ciò che nasce e perisce, ciò che diviene sempre — γιγνόμενον 'αεί — ma non è mai veramente — *(Republ.*, V — *Gorgia* 454-55). — Tutto che cade nella sfera dei sensi è nel dominio dell'opinione, epperciò dei sensibili, come oggetto dell'opinione, rigorosamente parlando, non si dà scienza.

La scienza invece giustifica ciò di cui tratta *(Fedone,* 76, B*)*; dà all'anima la conoscenza della verità, che essa possiede; incatena le opinioni le une alle altre mediante il legame causale *(Menone,* 96, A); s'innalza a ciò che è, che è stabile, e senza di cui non v'ha conoscenza vera *(Filebo,* 50). Quindi è immutabile, sempre conforme alla retta ragione *(Timeo,* 51, E).

Nella intelligenza, fu già notato, Platone distingue due funzioni, la νόησις e la διανοία, le quali hanno di comune che

si elevano al di sopra del mondo sensibile e riguardano oggetti immutabili ed eterni, ed è forse per ciò che talvolta egli adopera l'una per l'altra (*Fedone*, 66, A). Tuttavia rigorosamente parlando la διάνοια prende le mosse da principii di cui non rende ragione, e mediante il raziocinio giunge fino alle ultime loro conseguenze; essa ha in proprio di passare da una idea ad un'altra per deduzione, ma senza accertarsi del valore della prima. La νόησις invece apprende gli stessi principii; si vale della ipotesi della διάνοια ma come ipotesi, come punto di appoggio per elevarsi fino ai principii, ma senza raziocinio. Il suo oggetto proprio non abbisogna di ipotesi, perchè basta a sè stesso per sè; quindi è che l'osservazione di essa si compie con un atto semplice e diretto. In fatto nel Fedro, nel Fedone, nella Repubblica, nel Banchetto, Platone afferma ripetutamente che la mente comunica immediatamente colla verità, la quale è l'essenza delle cose. Noi non ricaviamo dal mondo sensibile, ma portiamo in noi i vestigi, il ricordo di un altro mondo, ed appena scorgiamo in questo qualche immagine, comunque infedele, l'originale quale esiste in sè si rivela nella nostra mente. Platone dunque riconosce che l'esperienza è il punto di partenza della cognizione, poichè sono appunto i sensi che suscitano in noi il pensiero delle cose intelligibili, giacchè scrive: è dunque necessario che dai sensi stessi sia suscitato il pensiero che tutte le cose eguali che cadono sotto di loro tendono a quella eguaglianza intelligibile pur rimanendo al di sotto della medesima (*Fedone*, 75, A).

Riguardo al modo con cui le percezioni mettono in attività la νόησις Platone dice che vi sono percezioni in cui i sensi sono giudici competenti e non provocano l'intelligenza a riflettere (*Republ.* VII, 226 e seg.); così quando mediante i sensi percipiamo le nostre dita, la vista giudica esattamente su questo punto e non si contraddice mai; nè ci fa pensare

che un dito possa mai essere altra cosa di un dito. Ma se interroghiamo la vista o gli altri sensi intorno alla grandezza o piccolezza, mollezza o durezza, essi ci mostrano la stessa cosa insieme grande e piccola, pesante e leggera. Lo stesso avviene nelle percezioni che ci mostrano oggetti belli sotto un aspetto, brutti sotto un altro, unità multiple, eguaglianze ineguali. Ora queste contraddizioni che si manifestano negli oggetti mediante i sensi eccitano la nostra meraviglia e fissano la nostra attenzione; lo spirito si ripiega sopra di sè stesso ed è obbligato a far attenzione alle proprie idee, ed allora gli apparisce l'unità, la fissità e l'essere che manca agli oggetti mobili della sensazione. Allora si affacciano alla mente le idee superiori a quelle del mondo sensibile, e le sensazioni lasciano il posto alle vere idee; ed a questo movimento di riflessione ai concetti che già possiediamo ma che paiono obbliati, Platone dà il nome di *reminiscenza.*

Platone nel Fedro spiega questo fatto dicendo che un uomo non apprende propriamente nulla da un altro, ma che trova tutto in sè purchè sia aiutato in tale ricerca da un abile interrogatore (79, A). Se uno richiama la mia attenzione ad un certo principio, lo ammetto o lo nego immediatamente; non apprendo da altri se sia vero o falso, ma percependolo lo affermo o nego come affermo o nego le sue conseguenze immediate. Quindi la necessità di un metodo che non imponga principii ma che conduca ognuno a scoprire il vero ed a riconoscerlo da sè stesso per la virtù della sua intelligenza, per l'evidenza invincibile della verità. Ora questa adesione immediata a certi principii appena si sono presentati alla mente, Platone chiama pure reminiscenza. Nel Menone illustra questa dottrina con esempi tratti dalla Geometria; nel Fedro ce ne dà l'analisi, scrivendo: la reminiscenza non è forse lo stato seguente? quando vedendo o intendendo qual-

che cosa o percependola mediante qualche senso, abbiamo non solo l'idea della cosa percepita, ma nello stesso tempo pensiamo ad altra cosa la cui conoscenza è per noi di genere del tutto diverso dalla prima, non diciamo noi con ragione che ci ricordiamo della cosa a cui pensiamo occasionalmente? Per esempio, vedendo una lira pensare al musico, vedendo Simmia pensare a Cebete, ecco ciò che si chiama reminiscenza (79) La reminiscenza ha luogo ora per somiglianza, ora per differenza; il ritratto di Simmia ci fa pensare a Simmia: la vista di Simmia ci fa pensare a Cebete. Inoltre, quando un oggetto risveglia in noi il pensiero di un oggetto simile, noi sappiamo, giudichiamo se l'immagine rappresenta fedelmente l'originale o se ci manca qualche cosa (*ibid.*, 74, A). Così percependo nella natura alberi, pietre ed altri oggetti che ci paiono eguali tra loro, non è egli vero che noi pensiamo ad un'altra eguaglianza del tutto diversa da quella che cade sotto i sensi (*ibid. ibid.*)? Quando diciamo che due cose sono eguali non supponiamo forse più che non vediamo, e non sarebbe egli più esatto, parlando di oggetti sensibili, dire che essi non sono eguali che a un dipresso? Concepiamo adunque un'eguaglianza superiore a quella delle cose, eguaglianza assoluta, unica, invariabile a cui paragoniamo quella percepita nelle cose stesse.

La concezione di una eguaglianza vera e positiva, sebbene eccitata in noi dalla percezione sensibile, non è però prodotta da essa: imperocchè come mai i sensi che non ci fanno conoscere che una eguaglianza imperfetta, una eguaglianza ineguale, potrebbero da sè fornirci l'idea della eguaglianza veramente eguale? Come mai questa idea, che è il tipo a cui paragoniamo le diverse eguaglianze fornite dai sensi, potrebbe acquistarsi dalla sola considerazione di queste? In generale per paragonare una cosa ad un'altra, per dire che vi si ap-

prossima ma che vi manca ancora molto, è necessario di aver già l'idea di quell'altra cosa, di possedere già la misura per applicarla...... Adunque prima che incominciassimo a vedere, a intendere, e far uso dei sensi è necessario che abbiamo conosciuto l'eguaglianza intelligibile per riferirvi, come facciamo, le cose eguali e sensibili e veder che esse aspirano tutte a quella eguaglianza senza poterla raggiungere (*Fedro*, 75, B).

Ma donde ci vengono queste conoscenze, perdute, obbliate nascendo, e che le sensazioni richiamano nel nostro spirito? Platone involge la risposta in una forma poetica, in un simbolo ben conosciuto, il quale implica la preesistenza delle anime nel Cielo in compagnia degli Dei, dove abita eternamente la vera saggezza, giustizia, scienza, l'essenza vera, della cui contemplazione si alimenta il pensiero degli Dei; se non che è legge di Adrastea, aggiunge Platone, che ogni anima, la quale, compagna fedele delle anime divine, ha potuto vedere alcuna delle essenze, sia esente da sofferenze fino ad un nuovo viaggio, e che se perviene a seguire sempre gli Dei, non provi mai alcun male. Ma se loro sfuggono le essenze, perdono le loro ali e cadono in un corpo terrestre (*Fedro*, 249, B).

Adunque tutti abbiamo conosciuto il vero essere, l'abbiamo contemplato od almeno intravveduto, poi cessammo di vederlo e siamo caduti in un involucro terrestre. Ma anche qui ritroviamo qualche traccia di ciò che ammirammo lassù, qualche immagine in cui a stento scorgiamo il modello..... ma la reminiscenza non è in tutti egualmente distinta. Imperocchè alcuni attratti dal peso del corpo e gettatisi in braccio all'ingiustizia obliano le cose sacre altravolta vedute; il solo filosofo, ancora tutto pieno dei sacri misteri, cui egli abbandonò con dolore, crede di ritrovare le ali e vive per quanto può

mediante la memoria con quegli oggetti meravigliosi ripieni di beatitudine e di calma; così chi percependo la bellezza sulla terra, come l'augello innalza i suoi occhi verso il Cielo, e negligendo le cose terrestri passa per insensato (*ibid.*, 249).

Ora, checchè si voglia pensare di questa forma poetica o simbolica in cui Platone esprime la teoria della reminiscenza, è un fatto che per lui essa indica il procedimento mercè il quale ci innalziamo all'idee, alle realtà intelligibili. In questo fatto vi è implicata: 1° una percezione che ci attesta la realtà del mondo sensibile; 2° una operazione dello spirito, mercè cui o in seguito o contemporaneamente alla percezione, egli scopre o richiama alla memoria un mondo che non è quello dei sensi, una realtà corrispondente alla percepita ma infinitamente superiore. Laonde la reminiscenza propriamente detta è un'osservazione della mente occasionata dalla percezione sensibile, ma non un effetto di questa. Eliminando da essa ciò che Platone simboleggia poeticamente, cioè la preesistenza delle anime, la loro comunicazione immediata colla verità nella vita anteriore, ciò che rimane di questa operazione intelletuale può enunciarsi così: la mente umana percependo le cose imperfette, che la circondano quaggiù, concepisce immediatamente qualche cosa di perfetto che le s'impone come la vera realtà, mentre ciò che percepisce mediante i sensi non le presenta che una realtà incompleta, una realtà del tutto imperfetta. Quando l'eguaglianza imperfetta delle cose sensibili, la giustizia zoppicante, la bellezza commista alla bruttezza, cadono sotto i sensi, l'eguaglianza, la giustizia, la bellezza assoluta viene immediatamente e necessariamente concepita. Ed è perciò che tale concezione connaturale alla mente potè da Platone venir simboleggiata colla teoria mistica della reminiscenza, ammettendo pure che per lumeggiarla siasi servito di esempi che potevano spiegarsi altrimenti. In fondo il

pensiero di Platone implica che nella mente umana avvi come latente l'idea dell'assoluto e del perfetto che non può in alcun modo ricavarsi dalla esperienza, sebbene questa debba intervenire per renderla esplicita come causa occasionale. La concezione dell'assoluto e del perfetto non dedotta, ma occasionata dall'esperienza, costituisce il punto fondamentale di tutta la gnosecologia Platonica. La νόησις apprende e riconosce il vero ne'suoi principii; la διάνοια lo svolge, lo esplica fino alle sue ultime conseguenze — (*conf. Janet la Dialectique dans Platon e dans Hegel*). — La conclusione a cui siamo giunti, se non andiamo errati, dimostra che noi siamo ben lontani dall'ammettere quella che ne ricavava Aristotele: se con ragione o no giudicheranno i lettori.

Anche Aristotele nello svolgimento della sua gnosecologia prende le mosse dall'esperienza, stabilendo che il senso è ricettivo delle forme sensibili, ma senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro e l'oro, cioè riceve l'impronta di quello che è d'oro o di bronzo, ma non in quanto oro nè in quanto bronzo (*de Anima*, II, c. 12). Ma questo ricevere è desso un patire, un agire o qualche altra cosa? La sensazione, continua egli, avviene per un movimento ed una passione onde è modificato il senso; imperocchè essa pare che sia una certa maniera di alterazione (*ibid.* c. 5). Ma che significa alterazione — ἀλλοίωσις — ? Per ben comprendere ciò bisogna osservare che secondo Aristotele il sentire può essere in potenza ed in atto, perocchè chi è in potenza ad udire ed a vedere, diciamo che vede ed ode anche quando per avventura dorme, e diciamo che sente quegli che è già in atto di sentire. Ciò posto, facciamo ragione che tornino ad un medesimo il patire, l'esser mosso e l'essere in attività. Epperò in un modo il simile è passivo per parte del simile, in un altro per parte del dissimile. Imperocchè è passivo dal dissimile,

ma dopo che esso fu passivo è diventato simile all'agente. Insomma il patire implica un'alterazione, la quale è un movimento, ed il movimento è un atto, sebbene incompleto: di qui appare come il simile in un modo patisca dal suo simile, in un altro dal dissimile, poichè un soggetto mentre patisce e riducesi in atto è dissimile dall'agente, quindi dissimile da questo; ma dopo che fu passivo e ridotto all'atto, allora patisce dal simile. Inoltre Aristotele alla distinzione del sentire in potenza e sentire in atto, aggiunge: può esservi un soggetto che sappia in quel modo, che si direbbe che l'uomo sa perchè è uno degli esseri, che sanno ed hanno scienza (conoscenza); può esservi ancora un soggetto che sappia così come si direbbe anche a maggior diritto, che sappia colui che conosce la Grammatica. Ma l'uno e l'altro di questi soggetti non è in potenza ad un modo; sì bene quegli così fatto è il suo genere e la sua natura: questi perchè volendolo potrebbe speculare, quando nessuna cosa esternamente lo impedisca: vi ha poi ancora un altro che di già specula essendo in atto e propriamente conoscendo che cosa è questo oggetto determinato A. Entrambi i due primi hanno potenzialmente la scienza; ma l'uno fu modificato per ciò dall'imparare e più volte dallo stato in cui era prima, passò all'opposto; l'altro invece dall'avere il senso e dal conoscere la Grammatica, voglio dire dal non essere in attività, all'essere in attività; ma in maniera diversa dal primo *(de Anima*, II, c. 5).

Senza discutere le varie interpretazioni di questo testo, che lascia certo desiderare per chiarezza, a noi pare che Aristotele, enumerando i varî modi in cui un soggetto può dirsi sciente li riduca a tre: cioè sciente in mera potenza, sciente in abito, ossia sciente tra la pura potenza e l'atto secondo, sciente in atto secondo. Nel primo modo l'uomo è sciente anche prima che acquisti alcuna scienza, perchè è fornito per natura di

senso e di intelligenza mediante cui può acquistare la scienza; nel secondo modo egli è sciente una data cosa perchè già l'apprese; quindi benchè attualmente non pensi alla stessa, se lo vuole può pensarvi e speculare su ciò che ha già appreso; nel terzo modo è sciente ciò che è *A* e come si formi perchè lo contempla attualmente, e pensa in qual modo si formi e qual voce significhi. Laonde chi è sciente in mera potenza si riduce a sciente in atto primo, imparando ciò che ignorava dal maestro, cioè da tale che ha la scienza in atto. E poichè uno può esser privo di scienza in due modi, cioè per privazione, di guisachè sia meramente privo dell'abito della scienza, ovvero non solo manchi di questo, ma abbia l'abito opposto, ossia dell'errore; quindi in due modi da non sciente può diventare sciente in atto primo per insegnamento, cioè dall'ignoranza passare all'abito della scienza, ovvero dall'errore alla scienza. Quegli poi che è sciente in abito, ovvero in atto primo, diviene sciente in atto secondo ritornando attualmente a speculare intorno a ciò che già sa in abito, cioè dalla cessazione della speculazione all'atto attuale della speculazione. Queste sottili distinzioni intanto nella gnosecologia aristotelica hanno tale importanza che se non si tengono presenti non si può più essere sicuri di colpire il senso di quei testi, e sono frequenti, in cui sono sottintese.

Premessi questi schiarimenti, Aristotele ritornando sul patire, avverte che questo non avviene in un solo modo, ma nell'uno è un guasto che deriva dal contrario, nell'altro piuttosto un salvamento dal potenziale mediante l'attuale ed il simile, simile così come è simile la potenza all'atto. Di vero il soggetto fornito di scienza passa all'atto dello speculare, il che non è un'alterazione, perchè anzi l'essere progredisce verso il suo fine ed il suo atto, ed è un diverso genere di alterazione. Epperò non è bene il dire che il pensante, quando pensa, pa-

tisca alterazione, come non la patisce chi fabbrica una casa, quando la fabbrica. Adunque ciò che riduce dalla potenza all'atto un soggetto in quanto pensa e intende non debbe aver il nome d'insegnamento, ma un altro nome; nè colui che impara essendo in potenza e riceve la scienza da chi è in atto e in grado d'insegnarla, è da giudicare che sia passivo, come già fu detto, oppure si hanno a riconoscere due specie di alterazioni, delle quali l'una sia un mutamento nel verso delle disposizioni privative, l'altro per contrario nel verso degli abiti e della natura del soggetto *(ibid.* capo 5*)*.

Determinato che il sentire è un patire, un alterarsi nel senso di un mutamento verso gli abiti e la natura del soggetto, cioè verso il suo perfezionamento, Aristotele aggiunge che tra il sentire ed il pensare ci corre questa differenza, e cioè che gli oggetti che portano il sentire all'atto, operano dal di fuori, per es., il visibile, l'udibile e così via via per tutti gli altri sensibili; il che procede da ciò che l'atto del senso si applica agli individui, mentre la scienza si applica agli universali, *e questi in certo modo inesistono nell'anima stessa; quindi il pensare è in piena facoltà del soggetto, potendo pensare quando il voglia:* ma non il sentire, essendo necessario per questo la presenza del sensiblie. Altrettanto succede per le scienze che concernono i sensibili e per la stessa ragione, perchè i sensibili sono nel novero delle cose individuali ed operanti dal di fuori *(ibid.*, c. V. § 6*)*.

Se si prendessero letteralmente le parole che abbiamo sottolineate, Aristotele sarebbe partigiano delle idee innate quanto Platone, ma certamente così non le intende egli e ce lo prova lungamente e chiaramente nel capo 19 del secondo degli *Analitici posteriori* e nel 1° della *Metafisica,* come nel 3° della *Anima,* come dimostreremo tra poco. Qui osserveremo solo che Aristotele conchiude intorno al sentire così: il soggetto

capace di sentire è potenzialmente tale quale è già attualmente il sensibile. , ... è passivo fino a tanto che non è ancora fatto simile a quello; ma dopo che fu passivo e si è fatto simile, è divenuto tale quale è il sensibile stesso (*de Anima,* II, c. V. § 1° e seguenti).

Nel III dell'*Anima,* trattando specialmente dell'intendere, anzitutto studia le differenze che intercedono tra il sentire e l'intendere; dall'esame accurato delle medesime è indotto a stabilire che quella parte dell'anima, che si chiama intelletto, cioè quello per cui l'anima intende ed apprezza è impassibile, ma suscettiva delle forme, immista, separata, una anima di altro genere da quella che è atto del corpo, che accede dall'estrinseco, è in potenza tutti gli intelligibili, ma niuno in atto prima che intenda, nè perciò abbisogna di istrumento corporeo come il senso: l'intelletto è il luogo delle forme intelligibili ma in potenza non in atto.

Ciò posto, Aristotele si domanda che sia l'intendere, e risponde che l'impassibilità dell'intelletto è diversa da quella del senso, in quanto che questo, se è affetto da un sensibile veemente, dopo non sente più i sensibili meno intensi, laddove l'intelletto quando ha inteso alcunchè di grandemente intelligibile non già intende meno, ma intende anche meglio le cose inferiori, e la ragione è che il sentire non è senza il corpo, mentre l'intendere non abbisogna di organi corporei.

Ma poichè l'intendere è simile al sentire, ossia al patire, alcunchè patirà dall'intelligibile o da qualche altra cosa l'intelletto? Aristotele, richiamata la distinzione fatta antecedentemente rispetto al significato in cui debba prendersi il patire applicato al sentire, ripete che anche l'intendere è un'alterazione nel senso del salvamento, ossia del perfezionamento, epperciò l'intelletto è in certo modo in potenza tutti gli intelligibili, ma niuno in atto prima che intenda. È necessario che

in esso nulla vi sia come in una tavola, in cui niente è scritto prima che in essa si scriva qualche cosa (*de Anima*, III, c. 4). Ma come si compie per l'intelletto il passaggio dalla potenza d'intendere all'intendere effettivo? Aristotele risponde che l'intelletto diviene intelligente toccando l'intelligibile al contatto dell'intelligibile — νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν — così che l'intelletto e l'intelligibile dopo il contatto, sono una stessa cosa — τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς — perchè l'intelletto è suscettivo dell'intelligibile e della sostanza (*Met.*, XII, c. 7).

Se non che l'intelletto nostro comunque sia suscettivo dell'intelligibile, sia potenzialmente il luogo delle forme, da sè non può passare all'atto, non può toccare l'intelligibile per una duplice ragione: la prima è che per noi non vi è intelligibile, il quale non sia implicato in un fantasma, il quale, alla sua volta, non può essere fornito che dalla percezione sensibile, come insegna categoricamente Aristotele nel II° degli Analitici posteriori, cap. 19; nel I° della *Metafisica* e nel III° dell'Anima. Quindi l'intelligibile, finchè è implicato nel fantasma, non può essere ricevuto nell'intelletto in potenza, nè può, per così dire, toccarlo nè essere toccato, in una parola non può dalla potenzialità d'intendere passare all'atto dell'intendere effettivo. La seconda è che niuna potenza può essere tratta all'atto se non da qualche cosa sinonima, ma già in atto. Di qui la necessità dell'intelletto che Aristotele dice per essenza in atto il quale fa tutte le cose, ed è un certo abito come la luce: imperocchè anche la luce in certo modo fa sì che i colori che sono in potenza diventino colori in atto (*de Anima*, III, c. V). L'intelletto in atto adunque che è in certo modo una luce illuminando il fantasma fornito immediatamente dalla immaginazione e mediatamente dalla percezione sensibile, fa sì che l'intelligibile contenuto nel fantasma, da intelligibile in potenza

diventi intelligibile in atto e così viene toccato e ricevuto nell'intelletto in potenza, colla quale operazione si attua ed intende effettivamente. Ed è perciò che Aristotele afferma ripetutamente che l'anima nulla assolutamente intende senza fantasmi (*ibid.*, c. VII); ed al dubbio, che egli stesso solleva, se i πρῶτα νοήματα — primi *mentis conceptus* sieno fantasmi o differiscano dai fantasmi, risponde che se tutti non sono fantasmi, niuno però è senza fantasma (*ibid.*, c. VIII).

Laonde il passo sopra riportato in cui Aristotele affermava che la scienza si applica agli universali e che questi in certo modo inesistono nell'anima stessa, quindi che il pensare è in piena facoltà del soggetto, potendo questo pensare purchè il voglia, non significa altro se non che le forme intelligibili esistono in potenza nell'intelletto possibile, cioè, esso nè è suscettivo, può riceverle; ed esistono veramente nei fantasmi, dai quali debbono essere prosciolte, astratte dall'intelletto agente perchè possano esser ricevute nell'intelletto possibile e questo nel riceverle emmetta l'atto d'intendere effettivo.

Riassumendo quindi, il conoscere per Aristotele è un *diventare* rigorosamente parlando, giacchè il sentire potenziale come l'intendere potenziale passano al sentire ed intendere attuale identificandosi col sentito e coll'inteso. Quindi se avvi filosofo che nell'antichità abbia professato la dottrina della identità tra il pensare e l'essere pensato, questi è indubbiamente Asistotele.

III.

Se le soluzioni del problema, di cui ci occupiamo, messe innanzi dalle più celebrate scuole antiche si riducono sostanzialmente alle accennate, ci resta ora a vedere col dotto autore quelle che vengono proposte dalle principali scuole moderne contemporanee, cui egli riduce alle seguenti: 1° alla

scuola ontologica, che si attiene in varia misura alla dottrina Platonica: 2° alla Hegeliana; 3° alla Kantiana o neo-Kantiana; 4° alla Empirica che ha ricevuto dai seguaci di essa Inglesi, la sua impronta più caratteristica sotto il nome di Positivismo o dottrina della *Associazione* e della *Evoluzione* nella doppia sfera della Psicologia e della Cosmologia; 5° alla scuola Tomistica, la quale si collega colla duplice tradizione Aristotelica e Teologico-cristiana. L'autore ci avverte espressamente che egli intende di occuparsi soltanto delle principali scuole contemporanee, sebbene qualora si volesse studiare la questione in tutta la sua estensione sarebbe necessario di toccare anche delle direzioni indermedie e miste del pensiero filosofico conducenti a corrispondenti soluzioni rispetto alla questione capitale.

IV.

La scuola che prevalse in Italia nella prima metà del corrente secolo è rappresentata da Rosmini, Gioberti e Mamiani; imperocchè malgrado le differenze, che distinguono le loro formule fondamentali, essi concordano nell'ammettere come elemento dell'idea del vero un intuito superiore all'esperienza e un obbietto trascendentale; pel primo tale obbietto è l'essere ideale e possibile, pel secondo l'ente reale assoluto creante le esistenze, per l'ultimo è l'assoluto in quanto esiste, e la sua realtà comunque indeterminata è collegata soltanto colle idee che egli chiama *rappresentative*.

Secondo Rosmini il vero non consiste in una relazione di adeguazione tra il pensiero e l'essere, ma in una forma preesistente, divina, dell'essere, benchè non sia Dio stesso, presente colla sua realtà all'intuito, che riceve l'oggetto ideale. Quindi la verità non è una relazione dipendente dalla norma-

lità della conoscenza, ma è conidzione predeterminata della conoscenza stessa; donde segue che lo spirito non fa in alcun modo la verità nè concorre a farla, ma la riceve, essendone tocco nell'intuito. Il quale, essendo fornito della visione naturale dell'essere possibile, nell'acquisto della verità è prima passivo, e non diviene attivo che coll'accostare alla forma della verità nella sintesi del giudizio di percezione i sensibili per sè sforniti di intelligibilità.

L'Ente del Gioberti è il reale assoluto, idea e cosa, primo intelligibile e prima causa, primo logico e primo ontologico; epperciò la prima realtà è inseparabile dalla prima idea, e la prima idea dal primo atto della mente umana, che è l'intuito. Quindi l'intuizione dell'idea dell'Ente è condizione di tutte le intellezioni posteriori. Ma ogni idea non esclusa la prima implica un giudizio, e quello contenuto nell'idea dell'Ente è l'affermazione necessaria del suo essere, cioè l'Ente è. Ma l'Ente essendo pure intuito come causa, l'effetto è unito a quella per un vincolo di dipendenza ontologica, ossia di creazione giacchè 'effetto è dato nella esperienza coi segni della causalità e sostanzialità benchè finite. Quindi i giudizii: l'esistente è nell'Ente, o l'Ente crea l'esistente, giudizi rispondenti a tre idee di cui la prima è il principio delle altre, la seconda è il mezzo organico che unisce la terza alla prima. Quindi la formola del Gioberti espressiva di un giudizio sintetico, comprendente i tre termini è l'oggetto permanente dell'intuito, ed il suo sviluppo è opera della riflessione ontologica. Il vero è dunque un dato trascendente presentato alla mente coll'essere di cui è l'oggetto ideale; la riflessione ontologica non fa altro che esplicare gli elementi integrali dell'idea, riproducendone l'organismo mediante la parola anche essa data all'uomo dalla stessa virtù creatrice.

Anche il Mamiani ammette un intuito superiore costitutivo

della funzione razionale e come oggetto di esso pone l'Ente reale; ma questo non si manifesta come creante bensì soltanto come sussistente, come soggetto indeterminato di tutte le efficienze ideali, cui postula come condizioni eterne e necessarie, ossia come altrettanti obbietti ideali delle idee da lui chiamati esseri *rappresentativi* corrispondenti agli obbietti suddetti o atti dell'assoluto: talvolta ancora agli obbietti reali ed assoluti delle idee dà il nome di *ipotesi.*

Nella conoscenza poi Mamiani distingue l'esperienza propriamente detta dalla funzione intellettiva; soggettivamente entrambe sono un vedere, un intuire, ma l'intuizione empirica differisce dalla intellettiva a cagione della differenza dei loro oggetti, giacchè la prima è particolare, passeggera, relativa, la seconda universale, necessaria, assoluta. Se non che per Mamiani non c'è trasfomazione o passaggio dal particolare all'universale, dal sensibile all'intelligibile mediante lo svolgimento delle leggi del conoscere, ma un salto da una verità all'altra, così che restano due campi separati di visioni parallele ed inconfondibili; l'uno è subordinato all'altro nel senso che la intuizione empirica lo è all'intellettiva, ma se quella ha la sua ragione in questa e si intende per questa, tale relazione non si fonda in una unità comune, ma è posta come un semplice accostamento. Quindi anche qui il vero è essenzialmente obbietto, ossia si converte coll'essere. Ma la funzione dell'intelligenza non concorre a costituirne la natura.

La teoria del Cousin intorno alla *ragione impersonale* è affine a quella dei pensatori sopra indicati, in quanto che egli per ispiegare la conoscenza delle verità necessarie, le pone come obbietti di una visione interna e superiore all'esperienza. La verità, dice il Cousin, è in noi e non è noi, e nel commentare questa proposizione immedesima la verità colla ragione impersonale, che ce la rivela, di guisachè astraendo dal nu-

mero dei veri ammessi dal Cousin e dai nostri Ontologi come obbietti dell'intuito mentale, tutti concordano nell'ammettere che il vero è oggetto sempre presente all'intuito. Se non che mentre gli Ontologi italiani dànno una spiegazione delle verità di fatto, il Cousin delle stesse, che chiama relative, non dà alcuna nozione precisa, come pure del modo in cui si coordinano colla verità assoluta in una stessa idea od essenza del vero.

La Scuola ontologica tedesca nata dal Kantismo, ma per reazione al subbiettivisimo di questo, e cresciuta in gran fama per l'alto ingegno de' suoi fondatori Schelling e Hegel, intorno al vero professa una dottrina che in parte si assomiglia alle teorie già esposte, in parte vi si oppone. L'assoluto, secondo Schelling, oggetto dell'intuito mentale, è il termine supremo a cui possiamo ascendere, ed è l'unità dei contrari, il principio indifferente delle due serie antitetiche dell'ideale e del reale, dello spirito e della natura, la fonte del loro sviluppo parallelo e corrispondente. Il vero quindi ha un doppio fondamento nel soggetto e nell'oggetto, nel riscontro delle leggi dell'uno in quelle dell'altro riducibili all'unità dell'assoluto.

Questa unità fontale dell'essere e del pensiero diventa medesimezza nell'unità di sviluppo della Dialettica hegeliana e nel suo unico principio l'*idea*; epperciò il monismo nell'Hegel è non solo tale per qualità ma anche per quantità e per legge. L'essere unico, l'assoluto, l'*idea* mediante il processo dialettico diventa *natura*, poi *spirito* e passando da una sfera all'altra conserva implicata nella successiva l'antecedente, come dall'antecedente per antitesi e sintesi trae la susseguente.

Questo processo specificandosi poi in ogni ordine di realtà e di sapere, in fondo rimane sempre identico a sè stesso e consiste essenzialmente nella posizione dei contrari e nella loro composizione, cosicchè senza interruzione si passa dall'immediato al mediato e l'idea mediatizza sè stessa in un tutto

insieme continuato; in una parola il processo è circolare, e sopra di esso la filosofia pone l'impronta dell'unità assoluta. Quindi la nota formola — tutto che è reale, è razionale, tutto che è razionale, è reale, — con cui viene espressa l'unità assoluta del pensiero e dell'essere.

Nella teoria della conoscenza di Kant, che l'autore riassume con precisione come le altre nei suoi punti fondamentali, si distingue la rappresentazione che abbiamo sperimentalmente delle cose dalla loro esistenza in sè, cioè il *fenomeno* dal *noumeno*; poi mediante la categoria della causalità contenuta in quella della relazione attribuiamo il dato sensibile, il fenomeno ad una cosa esistente in sè, al noumeno; ma nel fare ciò obbediamo ad una legge di unificazione propria della nostra natura, di cui ignoriamo le attinenze colla cosa in sè. Quindi non solamente non sappiamo se le cose esistano come ci sono date nella rappresentazione, ma nemmeno sicuramente se siano o non siano. Laonde Kant è realista empirico, idealista trascendentale per ciò che spetta al mondo sensibile ed alla sua conformità col pensiero, e quanto all'insieme della dottrina della conoscenza è *scettico-critico*, intendendo per scetticismo critico la dottrina che non nega risolutamente l'esistenza del noumeno, ma la pone solo in modo problematico, senza pronunciarsi nè pro, nè contro. Per realismo empirico poi quella che afferma la realtà solo in quanto apparisce ai sensi e per idealismo trascendentale quella che nega all'intelligenza umana la facoltà di apprendere direttamente il reale, nè accorda alle sue leggi altro valore che quello derivante da una funzione superiore al dato empirico, regolatrice e costitutrice della esperienza, senza trascendere la vita propria del soggetto pensante.

I Neo-kantiani modificarono tale dottrina in tre punti, cioè nel mettere fuori di dubbio la realtà del fenomeno, escludendo

così il pretto *subbiettivismo* pur ritenendo la relatività della conoscenza, cioè l'inescogitabilità della realtà in sè del noumeno; nell'eliminare dalle forme *a priori* il significato di tipi o di idee innate, considerandole invece come aspetti della funzione sensitiva ed intellettiva inseparabili per ciò dai modi e prodotti di queste; in altri termini riguardando quelle forme come determinazioni o leggi del processo psichico e biologico, invece di dati o formazioni rigide e compiute come nel Kantismo primitivo; nel determinare i dati del senso e unire ai risultati dell'analisi diretta dell'esperienza interna, quelli della fisiologia sperimentale e generalmente delle scienze positive.

Laonde i Neo-kantiani si sforzano di ristabilire nell'idea del vero la differenza tra il soggetto e l'oggetto, mentre mantengono che l'essere contrapposto al pensiero è sempre fenomenico, epperciò il pensiero costituisce il vero, assoggettando a sè il fenomeno e dominandolo colle sue leggi.

Il Reid fondamentando la sua dottrina sopra i dati, che egli denomina principii del senso comune, in questi egli implica le principali questioni della conoscenza. Infatto, fra i dodici principii che egli pone riguardanti le verità contingenti, è già compreso quello della conformità della testimonianza della coscienza colla verità interiore, come pure quella della percezione colla realtà esterna, e così ancora la relazione delle verità necessarie coll'ordine universale dell'essere. Quindi la soluzione del problema del vero è da lui presupposta, anzi la parte più intricata del problema stesso, cioè quella che riguarda i principii costitutivi dell'esperienza e della ragione non è trattata, ma eliminata.

La scuola empirica inglese contemporanea, che, come abbiamo detto, in Cosmologia si intitola della *Evoluzione* ed in Psicologia dell'*Associazione* o di quel processo che dominando sovranamente lo sviluppo psichico dalle sensazioni inconscie

fino ai più alti prodotti della scienza, ha la sua base nel *feelings* o modi elementari di sentire. I feelings o stati interni elementari si dividono in deboli e forti; questi portando in sè quasi la traccia della loro causa efficiente, sono improntati del carattere di esteriorità, cioè della loro subordinazione all'ambiente esterno. Gli stati psichici poi colle loro molteplici differenze formano un intreccio cosciente più o meno, al quale si dà il nome di *Io* o spirito, ma che in fondo non è altro che un riverbero dei fatti fisici esterni, di guisa che la conoscenza non ha altra fonte che l'esperienza individuale e della specie trasmessa da una generazione all'altra. Qui le leggi e forme che per Kant erano il costitutivo della natura umana, sono spiegate mediante i risultati combinati ed aumentati dalle generazioni successive, trasmesse per eredità e trasformate in abitudini interiori.

Per gli Associazionisti le nozioni di tempo, spazio, causalità, come i concetti di ordine universale della natura, sono abitudini ereditate corrispondenti agli stati attuali del mondo, da cui l'*Io* dipende ed è determinato nelle sue funzioni, ma che potrebbe mutare colla mutazione di quello.

Finalmente la scuola tomistica, rispetto all'idea del vero, non si scosta sostanzialmente da quella di Aristotele, come fu interpretato da S. Tommaso, cioè coll'introduzione delle modificazioni improntate allo spirito del cristianesimo, le quali implicano l'unità essenziale dell'anima umana, così che, rispetto alla conoscenza, questa progredisce dal sentire all'intendere, senza abbisognare dell'intervento di un νοῦς estrinseco alla stessa e senza identificarsi colla cosa sentita od intesa.

V.

L'autore prima di por mano all'esame delle esposte dottrine riflette giustamente, che se dallo stesso debbe risultare ciò che in esse è da accettarsi o rigettarsi intorno all'idea del vero, è necessario un criterio il quale d'altra parte non può essere fornito che dall'analisi della conoscenza medesima. Ora raccogliendo i dati in cui generalmente convengono le varie scuole rispetto alla conoscenza, pare che questi si possano ridurre ai seguenti: 1° la distinzione del soggetto dall'oggetto data in una forma sensibile insieme colla loro unione prima di essere intesa nel pensiero; 2° la capacità, che ha il pensiero di farsi oggetto a sè medesimo; 3° l'attività del soggetto nella conoscenza e l'esistenza di leggi proprie ad esso in quanto pensante come sono appunto la causalità e l'identità; 4° la differenza che intercede tra la conoscenza, che il soggetto ha di sè nella coscienza intellettuale, e quella che ha delle cose reali distinte da sè ed a lui apparenti nella percezione sensibile; 5° la relatività della conoscenza, in quanto dipende dalla fenomenalità delle cose esterne e dalla distinzione fra il loro apparire ai sensi e la loro esistenza in sè; 6° il carattere di unità che appartiene necessariamente al concetto o all'essenza del vero come a qualunque altro concetto od essenza. Inoltre egli nota che l'idea del vero pel senso comune è l'idea di una entità universale, immutabile, eterna, necessaria, mentre gli appare eziandio come l'espressione di un rapporto di conformità tra il pensiero e la realtà, attesochè il vero è, ed è intelligibile, e il pensiero non fa suo l'oggetto astratto se non attraversando, per così dire, il concreto e il reale; d'altra parte non si può comprendere che di una cosa possano esservi due

verità, come non s'intende potervi essere due essenze della stessa cosa, nè che una verità possa cessare di essere in un tempo o in un luogo qualunque intelligibile.

Ma se la scienza conferma i caratteri che la ragion comune riconosce nel vero, essa però debbe ancora verificare il nesso che hanno fra loro gli elementi che compongono l'idea del vero, determinarne le ragioni, accogliendo insieme ciò che nei varii sistemi vi ha di veramente accertato.

Premesse queste avvertenze l'autore riprendendo ad una ad una le teorie esposte, ne mette in rilievo le parti che si accordano coi criterii sopra divisati come quelle che ne discordano giustificando i risultati a cui è condotto mediante una discussione delle singole teorie non meno profonda che imparziale.

Non potendo seguire il dotto autore in tutto lo svolgimento del suo esame, ci limiteremo a toccare soltanto alcuni punti.

Lo sforzo per spiegare i caratteri del vero fatto dal platonismo contemporaneo nelle sue varie forme è certo degno di lode, pure all'autore pare che non abbia raggiunto lo scopo, perchè in generale ciascuna di esse assume o troppo o troppo poco di quanto era necessario per conseguirlo. Così l'essere ideale del Rosmini gli sembra sotto un aspetto peccare per difetto, sotto un altro per eccesso. Infatti il Rosmini chiamandolo essere iniziale, ed attività dell'essere, lo fa uscire dalla indeterminatezza e semplicità in cui lo presentava dapprima, giacchè se è attivo non è più un mero possibile, e quando lo poneva avanti come tale, giustamente gli veniva opposto che un mero possibile non può agire, e nel fatto della conoscenza, non può darsi la precedenza al possibile sul reale. Ma se oggettivamente l'essere riguardato come indeterminato pecca per difetto, soggettivamente pecca per eccesso, costituendo, colla sua presenza perenne nell'intuito, l'essenza razionale dell'uomo,

mentre può spiegarsi in modo più semplice l'esistenza di tale idea in noi, come pure il suo ufficio nell' economia del nostro sviluppo intellettuale. Secondo l'autore l'attività dell'essere in cui il Rosmini fa consistere l'oggetto della prima idea, è invece l'attività pura che la mente ritrova in sè stessa sotto tutte le sue determinazioni, quindi sotto tutti i suoi pensieri, che si rivolgono all'interno, è quella stessa che la mente poi supplisce nei fenomeni esterni e dei quali costituisce, per così dire, la loro occulta sostanza. È naturale che questa realtà, trovandosi in ogni esercizo della mente e servendo ad integrare qualunque suo termine, sia poi veduta come il primo da cui tutto s'inizia, come ciò che a tutte è comune, quindi come *l'essere iniziale e comunissimo*, come dice il Rosmini; ed è pure naturale che, diventata concetto pel processo mentale, diventi egualmente oggetto di intuizione interiore, ed in allora apparisca fornita dei caratteri propri di tutte le idee, ed abbia una esistenza formale ed astratta; in altre parole, che assuma con questo aspetto il carattere di opposizione dell'ideale verso il reale. Questo effetto è dovuto ad un processo mentale, che ha per altro le sue radici nella realtà interiore. Imperocchè l'attività nell'uomo non esiste naturalmente allo stato astratto, essa non si conosce come attività pura se non da chi filosofando la sveste di tutte le forme concrete, per le quali passa il processo della vita interiore ed il moto delle cose esterne; ma per farla giungere alla coscienza filosofica in questo stato, e ritrovarla come ragione di tutto lo sviluppo psichico e fisico, le operazioni dell'analisi ed il regresso della riflessione fino alle radici del pensiero sarebbero insufficienti, anzi inutili, se l'energia non esistesse in fondo al pensiero stesso come suo essere, se non fosse possibile di ravvisarla come identica e diversa ad un tempo; identica come suo essere o energia, diversa in quanto che il pensiero come tale

la determina; identità ed opposizione parziale non assoluta, come si vede, ma relazione prima e fondamentale, che essendo parte di un processo iniziale, opera occulta ed inconscia, come legge di qualunque pensare e conoscere istintivo e si applica con coscienza e metodo da chi è in possesso dell'ordine logico dei concetti e se ne serve nel lavoro scientifico.

In riassunto, l'attività dell'essere, che non si distingue dall'essere stesso e ci permette di apprenderlo nella sua ultima determinazione come reale, è colta dalla riflessione filosofica per la sua immanenza nel pensiero e diventa oggetto di intuizione solo quando abbia assunto la forma logica del concetto. L'identità e la differenza notata fra il pensiero e l'essere giustificano la conformazione fra l'uno e l'altro, che nel processo intellettuale, il senso comune indovina attribuendola al vero. Laonde la soluzione elaborata dal Rosmini, malgrado gli sforzi di lui, non risolve in modo completo la questione.

Il Gioberti si accorda col Rosmini nel ritenere il vero non come un fatto ma come un dato che esiste nel reale ed è dato collo stesso. Il finito qui però procede per causazione efficiente dall'Infinito e li manifesta con questo alla mente insieme al rapporto di derivazioni, partecipando così all'intelligibilità ed al vero, ciò che non accade presso Rosmini a cagione della distinzione del reale dall'ideale. Ma la parte che vi prende il pensiero non è sufficientemente determinata, giacchè la riflessione ontologica, come la chiama il Gioberti, non fa che ripetere i dati dell'intuito senza nulla soggiungere di proprio. A noi tuttavia pare che secondo Gioberti la riflessione, se non aggiunge quantitativamente nulla ai dati essenziali dell'intuito, aggiunge molto qualitativamente, poichè é dessa che debbe esplicarli e convertirli in conoscenze riflesse, sebbene non ne muti il fondo sostanziale.

Nelle opere postume, secondo l'autore, la formola l'ente

crea l'esistente sarebbe interpretata in guisa da rispondere al sistema dell'unità, ossia ad un monismo il cui fondo sarebbe il pensiero. Qui l'intelligibile sarebbe implicato nel sensibile come il pensiero nel senso e l'uno si esplicherebbe dall'altro, restando pur sempre misterioso, rispetto al come, malgrado la sua parziale intelligibilità, il rapporto di derivazione del finito dall'infinito, perciò la mente umana non può mai adeguarsi all'assoluto. Tuttavia il vero apparirebbe e si svolgerebbe nel moto parallelo del pensiero e dell'essere uniti nella comune origine dalle leggi universali. Laonde l'idea del vero in questa nuova forma della dottrina del Gioberti si sottrarrebbe agli inconvenienti dell'Hegelianismo in quanto che questo attribuisce allo spirito umano la facoltà della scienza assoluta e terrebbe conto dei due termini necessari a costituire l'idea del vero non che del loro nesso di unione e di opposizione nell'essere, del pensiero e della realtà, come pure del moto evolutivo e delle leggi che lo governano, sebbene solo accennate quà e là di sfuggita.

Nel Mamiani i fatti e le idee, i fenomeni ed i concetti si oppongono ed i primi non sono intelligibili che pei secondi; quindi il fatto non partecipa per sè al vero e l'intelletto non vi ha parte se non per semplice visione; il vero si converte coll'essere assoluto delle cose, il quale alla sua volta riposa nell'Ente infinito. Ma la veduta dell'intelligibile, della verità eterna contropposta al fatto di cui è causa e sostegno, non si fa che mediante l'essere rappresentativo, quindi risulta che questo reale trascendente non è in relazione diretta con noi, ma solo indiretta cioè per una specie di fenomenalità superiore o trascendente, attraverso la quale apprendiamo l'Ente infinito circoscrivendone l'indeterminatezza coi limiti delle idealità determinate. Se non che questo essere rappresentativo cade sotto le obbiezioni che colpiscono ogni dottrina, la quale volendo spiegare il valore superiore della intelligenza

ne ragguaglia tuttavia la funzione a quella del senso, sia per le qualità essenziali attribuite all'intelletto ed al suo atto essenziale, introducendovi la passività, sia facendo del suo termine immediato qualche cosa di fenomenico e dividendo l'intelletto dal principio che lo informa. Oltre di che in questa dottrina si restringe soverchiamente l'attività dello spirito nell'acquisto del vero, non si distingue sufficientemente il vero dall'essere, si ammette che il fatto partecipi al vero soltanto per una ragione estrinseca e superiore ad esso, donde segue che la scienza dei fatti non rinviene in essi alcuna verità propria, e debba attingere fuori di essi tanto le loro ragioni immediate, quanto ultime.

Rispetto al Cousin ed ai principali rappresentanti della scuola ecletica, l'autore osserva che essi parlano della ragione, chiamandola un senso superiore, una facoltà rivelatrice di una verità, che si affaccia ad una visione mentale, che è in noi e non è noi. E perciò che ha di proprio la formola della ragione presso il Cousin in quanto le viene attribuita l'impersonalità, questa tesi sembra assai poco sostenibile, non parendo possibile attribuire la detta visione ad altri che al soggetto intelligente, il quale certo è individuo e persona. L'impersonalità della ragione implica il grave difetto di togliere all'individuo intelligente il più alto costitutivo della sua dignità e l'elemento intrinseco della sua personalità. Se poi il Cousin colla formola di ragione impersonale ha voluto esprimere in modo sintetico i caratteri proprii di necessità, universalità, ecc delle verità razionali, essa non sarà allora altra che il contenuto oggettivo della ragione personale. E tale pare debba essere l'interpretazione più benigna di una formola rimasta troppo ambigua ed espressa in modo troppo vago ed incoerente ora coll'appellazione di senso superiore dal lato soggettivo, e ora coll'enumerazione di alcuni principii o proposizioni

universali dal lato oggettivo; mentre col concetto di leggi supreme comuni al pensiero ed all'essere, la ragione che ne è costituita può essere ad un tempo personale e impersonale, possedere il valore proprio dell'universale, senza cessare di appartenere all'individuo, oltre di che tale teoria va soggetta alle stesse obbiezioni *mutatis mutandis* già fatte agli ontologi italiani sopra esaminati.

L'Hegelianismo, rappresentando nella dottrina dello Spirito il moto evolutivo del pensiero e quindi le forme gerarchicamente disposte per cui s'innalza dall'una all'altra, non parrebbe, secondo l'autore, contraddire recisamente alla relatività della conoscenza, anzi ammetterla nella misura, la quale sola è possibile senza abolire l'essenza del vero. Lo Spirito qui sarebbe concepito in guisa da preparare col suo moto evolutivo la piena coscienza dell'idea, ossia della forma assoluta della conoscenza, senza la qual forma e la sua intellezione, la verità e la scienza vacillerebbero e soccomberebbero. Ma, aggiunge l'autore, se senza leggi assolute che informino la conoscenza non ci è un fondamento sicuro al sapere, d'altra parte, riflette egli, bisogna osservare che altro è il valore della forma superiore del conoscere, altro l'applicazione di cui è suscettiva, altro le leggi del pensiero, altro le condizioni in cui si trova il pensante per rispetto alla estensione e comprensione degli oggetti pensabili. Ora lo stesso moto evolutivo e storico ci conferma l'impossibilità di eguagliare perfettamente la sua forma assoluta alla sterminata estensione e totale intensità della sua materia. In altri termini se la verità e la scienza, perchè non vacillino, debbono poggiare sopra una forma assoluta della conoscenza, ciò non significa che la mente umana possa mai adeguarsi alla mente assoluta nè la scienza umana identificarsi colla scienza assoluta, colla scienza divina.

Se non che mentre assentiamo pienamente alla critica che

il dotto autore move alla teoria Hegeliana, crediamo che si possa andare più oltre ed impugnare lo stesso principio da cui prende le mosse. Un filosofo venuto più tardi, scrive Schelling, che la natura sembra aver predestinato a rinnovare ai giorni nostri il Wolfianismo, al principio reale e vitale, a cui la filosofia anteriore aveva attribuito la facoltà di realizzarsi negli oggetti e poi di ritornare in sè, ha sostituito la nozione o *l'idea logica,* a cui mediante la finzione più strana ed arbitraria accorda una facoltà simile di moto proprio o di sviluppo necessario. Ecco una invenzione che è tutta sua, come è pure l'altra per cui quella nozione s'identifica nella sua origine coll'essere puro. Qui forzatamente dovette conservare il principio del movimento, perchè senza di questo era impossibile fare un passo avanti; ma ne mutò il soggetto nella *idea logica* o nozione. E poichè era questa che si sviluppava, chiamò tale sviluppo un movimento dialettico..... Se non che il movimento logico proprio alla idea si sostiene, come era prevedibile, finchè il sistema si sviluppa nei limiti di ciò che è puramente logico; ma dal momento che bisogna uscirne per posare il piede sul terreno della realtà, il movimento dialettico si arresta, si rompe. Allora forza è ricorrere ad una seconda ipotesi: l'*idea* non si sa il perchè, forse annoiata della sua esistenza puramente logica, si avvisa di decomporsi ne' suoi *momenti* per ispiegare la creazione.

La prima supposizione di questa filosofia che pretendeva di non aver bisogno di alcuna supposizione, fu di attribuire alla nozione puramente logica la facoltà di trasformarsi per sua natura medesima nel suo contrario e poi di ritornare a sè, di ridiventare essa stessa; cosa questa che può ben pensarsi di un essere reale, vivente, ma che non potrebbe dirsi della semplice nozione se non mediante la più assurda delle finzioni.

La seconda supposizione è d'immaginare che l'idea e la no-

zione completa possa in qualche modo rompersi, separarsi da sè stessa per passare nella natura; perocchè tale trasformazione non è più un movimento dialettico, ma una cosa del tutto diversa a cui sarebbe difficile di dare un nome, per cui non vi sono categorie in un sistema razionale puro e pel quale lo stesso inventore non ne ha punto nel suo proprio sistema. Questo tentativo di retrogradare dalle nozioni di una filosofia reale di già molto avanzata ed intorno a cui si era dopo Cartesio lavorato, verso il dogmatismo scolastico e di fondare la metafisica sopra un principio puramente razionale escludente ogni realtà, tentativo vano per ciò solo che l'elemento empirico rigettato da prima è reintrodotto nel sistema come per una porta di dietro . . . . ha avuto il vantaggio di mostrare con un nuovo esempio essere impossibile di pervenire fino alla realtà movendo dal razionale puro. Ed è perciò che il preteso moto evolutivo dell'idea logica alla realtà è impossibile, come è impossibile che la scienza umana diventi mai la scienza assoluta (Ueber die philosophie des Cousin). E non vi ha dubbio che fra i tanti critici del principio fondamentale dell'Hegelianismo niuno per avventura era più competente dello Schelling, e noi crediamo che difficilmente si possa dimostrare che egli non abbia rigorosamente provata l'impotenza assoluta per Hegel di passare dalla pura *idea logica* alla realtà effettiva.

Venendo ora al criticismo è facile accertarsi che qui l'attività del pensante occupa un posto esclusivo rispetto ai dati dell'esperienza, giacchè il sensibile, e il fenomeno non ha nulla in sè che lo renda intelligibile tutto ciò che gli dà forma e lo determina procede dal soggetto; anzi la stessa passività o ricettività della sensibilità, staccandosi dalla supposta condizione esterna è ridotta ad un puro modo di pensare, cosicchè essa non guarentisce punto l'esistenza di una attività o realtà diversa da quella del pensiero, nè può farci uscire dal

soggetto. Laonde la conoscenza non è solo relativa ma soggettiva, ed il vero impronta gli stessi caratteri perchè manca il secondo termine della relazione di conformità cioè, l'oggetto che ne costituisce la natura.

In tale dottrina la verità della natura non esiste che in modo problematico; il pensiero è bensì in relazione con sè stesso, le sue leggi sono bensì universali, si ha una certa universalità ed unità del vero mediante la conformità del pensiero alle sue proprie leggi, ma il vero è solo quello del pensiero che pensa sè stesso, non come energia e processo sostanziale ma come pura forma. Quindi si comprende come i Neo-kantiani si sforzino di meglio determinare la natura del dato esperimentale per assicurare una base oggettiva alla conoscenza, senza la quale l'idea del vero, quale relazione di conformità tra il pensiero e l'essere, è impossibile.

Se la storia della filosofia nel suo svolgimento attraverso il corso dei secoli ci mostra spesso dottrine contemporanee in piena opposizione tra loro, forse non ci porge un esempio più spiccato di quello che si verifichi tra il criticismo e la scuola empirica inglese. Imperocchè mentre nel primo il soggetto è tutto e l'oggetto nulla, nella seconda il soggetto è nulla e l'oggetto è tutto. Essa in fatto pur ammettendo una distinzione tra l'ordine psichico e l'ordine fisico dei fatti ha cura di avvertirci che quello non è che una mera riflessione di questo.

E se la cosa non è rigorosamente così per lo Stuart Mill e pel Bain, lo è certamente per Herbert Spencer, trasformista deciso in psicologia. Per lui gli stati psichici non sono che un aspetto di una stessa realtà, della quale gli stati nervosi e fisici corrispondenti sono l'aspetto opposto, tanto che il Lews la chiamava la dottrina del doppio aspetto. L'associazione e lo adattamento di stati che tutti derivano direttamente o indirettamente dall'esterno, costituiscono la base del vero e dipen-

dono da una legge più generale di evoluzione meccanica, in forza della quale l'essere organico si determina passando dall'indistinto al distinto, e produce nel suo lungo processo la facoltà conoscitiva non che l'equilibrio e l'armonia fra essa e l'ambiente che la circonda.

Laonde nel gruppo dei fatti chiamato *spirito* non v'ha nulla assolutamente che non derivi dal moto, dall'esperienza, dall'abitudine, dall'eredità, quindi la precarietà delle basi del vero nel soggetto e nell'oggetto rende impossibile di assicurarne la unità, l'universalità e la stabilità.

Rispetto alla gnoseologia aristotelica, come è interpretata dai seguaci contemporanei dell'Aquinate, l'autore riflette che essi hanno rinforzata la divisione tra il pensiero e l'essere con che accrebbero la difficoltà di fondamentare l'unità del vero. Imperocchè ammettendo l'anima formata per creazione e sostanzialmente indipendente dal corpo a cui sarebbe unita per azione divina, e meccanizzando per così dire l'intelletto dividendolo in due facoltà distinte, cioè in intelletto agente e paziente, attribuirebbero al primo una virtù astrattiva di cui il secondo riceverebbe il risultato. Inoltre distinguendo profondamente la verità razionale dalla rivelata, ammetterebbero tra esse bensì un vincolo, ma ignoto, limitandosi ad affermare che non debbono contraddirsi. Ma, aggiunge l'autore, se l'anima *forma delle forme*, soggetto dell'intelligenza ricava, mediante la stessa, dai sensibili la verità universaleggiando le loro determinazioni particolari, ciò può spiegarsi solo o supponendo *a priori*, senza fondamento logico nell'essere, che ne legittimi l'applicazione agli oggetti, che l'anima è fornita di tale potere, o che tale facoltà le spetta legittimamente, ed allora ciò non potrebbe avvenire che per la sua dipendenza da un ente radicale comune al soggetto ed all'oggetto, ciò che implica il rigetto del dualismo.

La scuola tomistica come ogni scuola teistica pone certamente l'unità dell'essere e del vero in Dio, ma tale unità, secondo l'autore, non si scopre mediante un procedimento dialettico che dimostri la relazione originaria di distinzione e connessione de' suoi termini costitutivi, quindi i due aspetti formale e materiale della verità si scindono in due veri senza unione dimostrata. Inoltre colla divisione dell'intelletto in agente e paziente la relazione tra il pensiero e l'essere invece di essere determinata da una funzione diretta da leggi comuni ad entrambi, lo è da un rapporto di azione e reazione che fa ricadere l'intelletto nella sfera inferiore del senso, moltiplica senza ragione le potenze surrogando alla funzione dinamica o biologica il movimento di un composto ideato ad immagine dell'organismo. La verità da una parte è prodotta da un agente e ricevuta dall'altra come da un paziente, nè si sa dove sia la vera essenza della mente, se in quella che patisce o in quella che agisce, e questa pugna come si manifesta fra le due parti dell'intelligenza, così volendo essere logici debbe, come conseguenza dei due fattori, prodursi anche nella verità. Ed anche accordando che in tale dottrina l'intelletto operi per divisione e separazione sulle cose intelligibili e che sia fornito di un lume proprio, tuttavia esso non si determina con formole da sostituire i fatti alle metafore, nè quelle sono un processo proprio all'intelletto e distinto con ciò che ha di comune colla parte inferiore della conoscenza. In fine la proposizione affermante che le parti della verità non debbano contraddirsi è in astratto certissima, ma in concreto non impedisce la possibilità dei conflitti, quindi la necessità di risolverli colla critica delle fonti rispettive, con la determinazione dei canoni e criterii direttivi della discussione e della scienza, il che implica il dominio universale delle leggi della ragione e della logica, ossia l'unione del pensiero e dell'*essere* in un unico fondamento del vero.

VI.

Dall'esame critico delle soluzioni proposte dalle varie scuole contemporanee risultando secondo l'autore che queste non adempiono a tutte le condizioni divisate, cioè non mutilare l'unità del concetto del vero nè dilatare al di là della misura osservabile l'estensione della conoscenza, nè restringere od ampliare oltre il giusto l'attività costruttiva del pensiero nella determinazione del vero; inoltre che debba trovarsi nella sintesi primitiva della percezione quel contrasto che nello sviluppo intellettuale diventa l'antitesi del soggetto e dell'oggetto, che pure è il punto di partenza della distinzione e conformazione tra il pensiero e l'essere per rispetto alla scienza della natura, ed infine il necessario riconoscimento delle due leggi della intelligenza cioè dell'identità e della causalità, senza le quali non è possibile la determinazione di alcun concetto, quindi di quello del vero, era naturale e logico che egli stesso cercasse una soluzione, la quale soddisfacesse a tutte queste condizioni.

Ora l'autore ritiene che a tutte queste condizioni possa soddisfare la dottrina che pone l'unità dell'essere quanto alla natura sua nella energia, e l'unità delle leggi dell'essere nei rapporti fondamentali derivanti dalle categorie inseparabili dalla energia stessa, di guisachè la natura essendo un complesso di forze o principii di energia, lo spirito essendo pure uno di questi principii, ma avente di più coscienza e intelligenza, tutti si concilierebbero nella unità di natura e di leggi. Imperocchè l'energia spirituale o materiale cioè una e semplice o composta di elementi, nei due casi è suscettiva di quantità, di qualità, di relazione, di grado, di misura, di eccesso, di armonia o disarmonia ne' suoi atti e sviluppi: essa

stessa è l'essere e questi suoi aspetti non sono che le categorie dell'essere.

La concordia e la discordia fra il pensiero e la realtà non sono, nell'ipotesi dell'autore, altro che la concordia e la discordia tra due sfere, per così dire, di energia che si svolgono con o senza impedimento, disformemente o conformemente alle loro leggi. Il dualismo dei sistemi che separano in due ordini diversi lo spirituale ed il materiale, l'ideale ed il reale elevando una difficotà insuperabile all'unità della scienza e del vero, non esiste più in una dottrina professante un dinamismo secondo cui tutte le energie o enti obbediscono ad una legislazione comune, malgrado la particolarità delle leggi che ne governano le varie specie e rispondono ai vari ordini di fenomeni cosmici.

In appoggio di questa soluzione l'autore osserva essere un fatto innegabile che ad un complesso di atti e di relazioni che costituiscono l'essenza di un ente considerato in sè nella realtà, corrisponde un complesso di fenomeni uniti da relazioni spaziali e temporali che si comunicano alla nostra sensibilità e che anzi fanno parte del suo contenuto. Inoltre che la mente nostra obbedendo colla sua attività a quelle stesse leggi che reggono universalmente le energie, rifà in sè quello stesso complesso di rapporti e lo astrae dalle qualità sensibili, o meglio move da essi per costruire altri complessi di natura ideale che spiegano in modo adeguato le apparenze. Queste creazioni alle quali l'esperienza non fornisce che le occasioni e i primi indizi sono quelle che dimostrano l'importanza e la necessità della legislazione universale che regge lo spirito ed il mondo e spiega colla sua unità la natura del vero ed il concorso nella sua apparizione del soggetto e dell'oggetto, e giustifica la definizione del vero come relazione di conformità tra il pensiero e l'essere.

La presenza e l'accordo delle leggi immanenti della energia nei due ordini del pensiero e dell'essere, secondo l'autore, non solo spiegano perchè l'essenza del vero è una e medesima, ma ancora perchè ogni verità nel suo particolare apparisca una alla sua volta appunto come ogni essenza ed ogni concetto determinato, come pure perchè data tale unità che può dirsi obbiettiva, ne risulti la medesimezza ed universalità del vero, per tutte le menti, come pure la rispettiva immutabilità e necessità di ogni singolo vero. Imperocchè una forma reale e un concetto determinato secondo tali leggi hanno in questo un fondamento unico e quindi anche una base per la possibilità ed attualità loro. In fatto sebbene la storia naturale, ad esempio, ci attesti che molte forme della vita scomparvero dal nostro globo, lasciando appena dietro di sè poche traccie, tuttavia malgrado la loro disparizione non cessano di avere una condizione piena di possibilità ideale per la mente; di fattibilità per la natura in quelle stesse leggi dell'energia, le quali in un dato punto del tempo e dello spazio e coll'aiuto di date circostanze, le hanno portate all'esistenza. Di qui si comprende che l'intelligenza non può dichiarare impossibile ciò che una volta potè concepire applicando le sue leggi, eccetto che nuove esperienze e nuovi ragionamenti dimostrino che essa nel comporre i suoi concetti ha applicato tortamente quelle leggi che sono appunto il fondamento comune della logica e della natura. Quindi a cagione del vincolo che lega il pensiero all'essere, la verità formale alla materiale, le leggi del pensiero a quelle della natura i principii di identità e di contraddizione si riferiscono tanto al pensiero come all'essere sebbene debbano anzitutto riguardarsi come principii logici, come formole generali di ricognizione con cui la mente afferma la coerenza con sè stessa nelle sue osservazioni non chè il valore delle medesime, cioè 1° l'iden-

tità della ricognizione colla cognizione vale a dire l'indentità fra ciò che si afferma o nega riflessivamente e ciò che si è intuito come esistente o non esistente nella percezione diretta; 2° l'implicita affermazione della validità delle nostre funzioni intellettive, ossia della intelligenza in complesso, posto che non apparisca nel risultato delle sue operazioni ragione o motivo di dubitare della sua retta applicazione.

Laonde i principii di identità e contraddizione sono anzitutto l'espressione di ciò che avvi di comune nelle leggi del pensiero e del loro valore, perchè solamente per mezzo di queste, esso partecipa alle leggi dell'essere. Se non che ciò che esprimono questi principii nella sfera del conoscere viene espresso dal principio di causalità in quella dell'operare, e questo può pure riguardarsi sotto due aspetti cioè o di semplice ragione, o di ragion sufficiente, nell'ordine ideale, o di efficienza e causalità nell'ordine delle sussistenze, e nei due casi può anche dirsi principio di condizionalità o di condizione a condizionato, attesochè nell'ordine reale l'efficienza risponde a ciò che nell'ideale è ragione o condizione, e il prodotto o atto conseguente fa riscontro a ciò che è condizionato o dipendente; così che, secondo l'autore, il principio di causalità nel doppio aspetto di *principium essendi* e di *principium cognoscendi* appare come l'espressione del determinismo universale dell'essere e del sapere, come il fondamento primo di ciò che d'intelligibile vi è nelle cose e come il costitutivo della funzione stessa d'intendere.

A dimostrare poi come i principii d'identità e causalità concorrano alla formazione dei concetti, l'autore riflette che gli elementi costitutivi di ciò che nella logica chiamasi *essenza* si distinguono dagli accidentali per la loro persistenza negli stessi individui o negli stessi casi, come per l'indentità che presentano nei casi ed individui varî, i quali nondimeno ap-

partengono alla stessa classe. Ora come riconosciamo noi il costante nel variare del singolo? Evidentemente se è semplice lo apprendiamo pel riconoscimento del rapporto di identità in una serie di apprensioni successive; se è complesso come avviene di qualunque cosa concreta e reale all'apprensione dell'identità delle parti e degli attributi costitutivi della complessione coll'aggiungere il nesso di dipendenza ed unione reciproca, o di associazione inseparabile, la quale perchè sia essenziale e s'imponga alla mente non può consistere in un mero risultato dell'abitudine mentale, ma in una relazione oggettiva in forza di cui uno dei termini è dato quando l'altro è; così nel concetto di corpo le tre dimensioni come l'impenetrabilità s'impongono alla mente come inseparabili; nel concetto di essere organico l'accrescimento s'impone alla mente come inseparabile dalla nutrizione e da una certa forma determinata. Ma se questi elementi nell'essere fenomenico delle cose si presentano come inseparabili, lo sono pure considerati non più nell'ordine geometrico-meccanico, ma nell'ordine dinamico ossia in quello della efficiente energia, epperciò la relazione di causalità è egualmente fondamentale nella conoscenza, e se non è anteriore a quella di identità è certamente simultanea, sebbene quella logicamente sia più larga perchè estensibile nel riconoscimento ad ogni specie di rapporti.

VII.

La dottrina fin qui svolta, il dotto autore applica ad un ponderato esame del libro dello Schopenhauer col titolo: « la quadripartita Radice del principio di causalità » rilevando i pregi delle ricerche originali del filosofo di Danzica come pure i difetti con che si apre la via alla determinazione precisa dell'unità radicale da cui dipendono secondo lui le quattro spe-

cificazioni poste innanzi da quello, del significato e dell'uso del principio medesimo.

Nella causa, scrive egli, come forza e principio di efficienza sta la natura dell'essere quindi anche la base della sua legge universale, che è propriamente la causalità, per cui un atto dipende da un altro, e correlativamente un fenomeno è subordinato ad un altro. Se non che l'atto e il movimento condizionale diventano ragioni per l'attività cosciente del pensiero, che nel suo lavorio logico va da un termine all'altro. E poichè nella conoscenza la ragione viene astratta dalla realtà, diventa alla sua volta principio di moto, così l'ideale si rende indipendente dal reale, la logica è costituita nella sua sfera formale per la potenza astrattiva, nondimeno la coscienza, la logica, l'ideale dipendono dallo sviluppo del reale nell'ordine evolutivo del Cosmo. Di qui segue che il nesso di finalità per mezzo di quello di ragione risale al nesso di causalità da cui tutto incomincia.

Ora la forza essendo inseparabile dalle determinazioni della sua attività, queste, a cui si dà il nome di categorie, fanno sì che non solo sia possibile il *fare della natura*, ma anche il *fare* dello Spirito; epperciò i concetti come le rappresentazioni di fenomeni, gli atti ed i modi dell'energia sono ordinabili secondo leggi comuni, il che significa che il nesso causale e razionale, la causa e la ragione sono indissolubilmente uniti come la materia e la forma della conoscenza.

Con questo risultato l'autore ritiene che si possono chiarire le formole con cui il Vico esprime *l'intendere* ed il *Vero*, dicendo che l'uno è *un fare*, e l'altro si *converte col fatto*. L'intendere è certo un fare purchè non si ponga come indeterminato, cioè a condizione che si comprenda in quel fare il processo proprio dell'intendere oltre quello che spetta al fare universale. Egualmente il vero si fa, è un fatto purchè

non si risolva in un mero *divenire* anche la legge secondo la quale si procede. Le formole del Vico quindi nella sentenza dell'autore esprimerebbero la parte del Realismo nella soluzione del problema del vero, ma lascierebbero nell'ombra la parte che spetta all'*idealismo*. E siccome la soluzione completa deve accordare la giusta parte a tutte le condizioni, nella definizione della verità debbano trovar posto tanto il concetto del fare quanto quello della sua legge, così è da conchiudere che il vero consiste in una relazione di conformità del pensiero alle sue leggi proprie ed a quelle dell'essere.

Con questa definizione il dotto autore ritiene che sia mantenuta la radicale unità di principio del pensiero e dell'essere, la loro successiva opposizione nel costituirsi delle sfere distinte del soggetto e dell'oggetto, il ritorno mediante la riflessione scientifica del pensiero al suo principio, come pure la superiorittà del pensiero rispetto all'essere nella formazione degli *archetipi* o tipi supremi ideali, nel giudizio relativo alle deviazioni naturali, o nella pratica rettificazione delle stesse ; poichè il pensiero sublimandosi a tale altezza, fa bensì uso delle proprie leggi del concepire, del giudicare, del ragionare ma si conforma in pari tempo a quelle leggi universali da cui le sue dipendono, e di cui sono un'espressione; così che può dirsi che in tale innalzamento del pensiero sull'essere, l'essere sublima e rettifica sè medesimo.

VIII.

La tendenza ad un monismo dinamico che l'autore segnala qua e là e che è seguìta da varii filosofanti contemporanei, sebbene con intendimenti diversi rispetto al punto di partenza come al modo di svolgimento non è al certo nuova nella Storia della filosofia. Niuno ignora che secondo Lei-

bnitz ogni sostanza è essenzialmente una forza; che si chiami corpo, anima, spirito, filo d'erba o sole, minerale, pianeta, animale uomo e Dio stesso, ogni essere reale è un principio capace di azione. La forza, l'attività sono il segno e la misura della esistenza. Più una sostanza agisce, più ha dell'essere, più si innalza nella scala della perfezione. Un essere completamente inerte in questa dottrina, è una astrazione realizzata, ciò che non agisce non è, e l'essere assoluto ed infinito è l'infinità ed assoluta attività.

Nè si creda che questa idea che ora ci pare così semplice ed ovvia quando fu enunciata da Leibnitz non fosse riputata un paradosso. Cartesio ed i Cartesiani erano dualisti e meccanisti assoluti. Che cosa avvi nel mondo corporeo, dicevano essi? una cosa sola l'estensione i cui modi sono la figura ed il movimento. L'uomo stesso in quanto animale non è che una macchina più complicata, un bell'automa, nè più nè meno. L'universo fisico è il regno dell'inerzia e della morte per sè: esso ha ricevuto da un principio più alto una quantità immutabile di moto comunicantesi successivamente secondo leggi matematiche inflessibili senza alcuna azione individuale. Di qui si comprende come un logico imperterrito e rigoroso poteva facilmente ridurre questa universale passività di tutti gli esseri ad una astrazione geometrica e questa concentrarla in una astrazione superiore col nome di sostanza di essere indeterminato a cui vengono a riunirsi arbitrariamente gli attributi del pensiero e dell'estensione.

Quindi con ragione Leibnitz: *vous jétait la pierre á Spinoza,* diceva egli ai Cartesiani; *mais après tout qu'at-il fait? Il n'a fait que cultiver les semences de la philosophie de Decartes. Spinoza commence par où Decartes finit, par le naturalisme. Il ne s'agit donc pas de retrancher ceci ou cela dans la métaphisique cartesienne; il faut reprendre l'édifice par le*

fondement. Or le vrai fondement de la métaphisique, c'est une id e que Decartes a d'abord effacée, puis ecartée, l'id e de force active. La force active est partout: elle est le vrai principe des phénomènes corporels, elle fait le fond de tous les êtres.

Leibnitz con Ugenio, con Newton non ha difficoltà di provare che le leggi del movimento, che Cartesio aveva dedotte dal concetto, che si era fatto dell'essenza dei corpi, sono false; è falso particolarmente che si conservi nell'universo la stessa quantità di movimento: ciò che è vero invece è che si conserva la stessa quantità di forza motrice. Il tipo che noi abbiamo sempre presente e la cui testimonianza non possiamo revocare in dubbio è l'attività dell'anima nostra, da cui spontaneamente traggiamo pensieri e volizioni. Ora, se a quest'anima togliamo la ragione e la libertà e la riduciamo ai ciechi appetiti ed alle sensazioni confuse, a ciò che Leibnitz nomina *pensieri sordi*, abbiamo la vita animale; se eliminiamo ancora le sensazioni e gli appetiti e non concepiamo più che un oscuro e confuso sentire, abbiamo l'essere organico. Infine dove non rimane che un'attività che si disperde completamente, si ignora, abbiamo l'essere inorganico. Questo parrà inerte alla nostra percezione, intanto l'inerzia non è che alla superficie; ciò che diciamo riposo non è che un'attività divenuta impercettibile, ció che sembra permanenza passiva non è che un equilibrio passeggero, prodotto da forze che si bilanciano e neutralizzano.

Ora quali sono le leggi che reggono tutte queste forze, o energie nel loro sviluppo? Anzitutto una forza agendo continuamente, il suo stato attuale dipende sempre dal suo stato anteriore ed il seguito de' suoi stati forma una catena continua in cui non v'è mai interruzione. Ecco perchè il presente è gravido dell'avvenire, perchè il futuro potrebbe leggersi nel passato, il lontano è espresso nel prossimo.

La legge di continuità non esclude tuttavia il mutamento anche notevole. Una pietra lanciata incontrando un ostacolo ritorna sopra di sè; un animale passa dal sonno alla veglia, da uno stato di languore ad uno stato di eccitazione; ebbene questi mutamenti non violano quella legge. Avviene qui ciò che accade a certe curve conosciute dai Geometri, le quali hanno punti di inflessione e punti di ripiegamento. Ciò non impediscie che lo sviluppo di queste curve non sia regolato da una legge semplice e regolare. Al contrario la curva s'inflette e ripiega il suo cammino per obbedire alla sua legge.

. Posto che ogni essere sussiste in quanto è una forza e che l'entità dell'essere è misurata dalla entità della forza, che entità, forza, sostanza, si convertono, si domanda se una sostanza può operare sull'altra? Leibnitz risponde che l'azione effettiva, reale di una sostanza sopra un'altra è cosa inconcepibile, perciò naturalmente impossibile; perchè una forza potesse agire sopra un'altra ci vorrebbe un miracolo, e miracoli perpetui ed universali sono ciò che è più contrario allo spirito della scienza. Inoltre, ogni sostanza è una forza o energia e per sua natura attiva, cioè continuamente in azione non solo, ma tutti i suoi atti successivi formano una catena in cui lo stato presente ha la sua radice nello stato immediatamente anteriore, così che logicamente debbe dirsi che ogni sostanza di cui si compone l'universo dall'origine inchiude in sè implicitamente tutta la serie de' suoi svolgimenti. Ma posto ciò come si potrà ancora spiegare l'armonia che si osserva nello svolgimento della medesima, armonia che ha sempre fatto vedere che le sostanze potessero agire le une sopra le altre? Secondo Leibnitz la risposta a questa obbiezione non è difficile. Bisogna ammettere che le forze per loro naturale costituzione sono armonicamente ordinate di guisa che il loro svolgimento ha luogo come se le une agissero sulle altre, sebbene propriamente ciascuna

non agisca che per sè. La vita dell'universo non è una lotta ma un'armonia; ogni forza senza uscire di sè opera in perfetto accordo con tutte le altre; è come un piccolo mondo, rappresenta l'universo secondo il suo punto di vista come uno specchio vivente in cui si riflette l'universo.

Ma dove troverassi la ragione di essere, la ragione sufficiente di queste innumerabili forze ordinate secondo un piano tanto regolare per concorrere a formare tanta infallibile armonia? Certo non può trovarsi che in un principio primo in cui la forza e la sostanza, l'essere e la vita s'identificano in una perfetta unità, forza delle forze, essere degli esseri, unità delle unità in Dio, il quale è l'unità prima, la sostanza semplice originaria di cui tutte le monadi create sono produzioni e nascono come si esprime Leibnitz da fulgurazioni continue della Divinità.

Dio non è la sostanza cieca di Spinoza che produce senza saperlo e volerlo per necessità matematica una infinità di modi che si urtano, si succedono senza scopo, senza concorrere ad un piano perfettamente determinato, ma una causa vera intelligente, libera, operante secondo un consiglio eterno; è l'essere perfetto concentrando nella sua misteriosa unità, l'intelligenza, la sapienza, la libertà, la giustizia, la bontà, in una parola, tutte le perfezioni.

Forse non si era mai concepito un sistema dinamico con proporzioni più maestose e nello stesso tempo più razionali, egualmente lontano dal panteismo idealistico e materialistico; giacchè le forze finite sono vere sostanze e procedono da una causa liberamente efficiente, cioè creante con intelligenza e libertà assoluta. Ma questa incessante attività della nostr'anima è dessa una attività libera ed autonoma? Agire liberamente è non solo avere in sè l'iniziativa della propria azione, ciò che Leibnitz concede, ma è specialmente dal principio alla fine

dell'azione rimanerne l'autore ed il padrone; l'atto libero è quello che produco, sapendo che poteva non produrlo, che dopo averlo iniziato posso continuarlo o arrestarlo; poniamo pure che in tutto ciò sia presente alla mia intelligenza un motivo; ma questo mi rischiara, non mi necessita; mi consiglia, mi esorta, ma consiglio, esortazione non sono una causa efficiente, sono una cosa concepita non una forza capace di compellermi all'azione. Dal fondo della nostra duplice natura passiva possono sorgere e sorgono effettivamente bisogni; che forniti di una proprietà stimolante, determinano ne' miei organi movimenti spesso impetuosi e rapidi; ma di questi io sono il teatro non l'autore, si producono in me ma non sono io la causa efficiente. Io mi sento libero di assecondarli o di resistere a loro, di aggiungere o di opporre il comando conforme o contrario della mia volontà, e questo è propriamente ciò che appartiene alla mia libertà. La quale perciò è indipendente non solo dal corpo come da ogni influenza esterna ma ancora dai motivi che la consigliano come dagli stimoli i quali possono agire su miei organi ma non sulla mia persona. Si collochi in un organo o in una idea, in un'azione distinta o in una percezione confusa la causa determinante dell'azione e la libertà umana perisce egualmente. Che importa che l'azione nasca in me se non è per me che nasce; se si dà per causa del mio stato presente il mio stato anteriore, e se quello non solo succede a questo ma ne deriva, io non sono più libero.

Vero è che Leibnitz stesso concede che a costituire la libertà si richieggono tre condizioni, cioè: la *spontaneità*, affin chè l'azione nasce nell'essere in cui si compie e che il principio non sia a lui estrinseco; la *contingenza* ossia che il contrario di quest'azione non sia metafisicamente impossibile; *l'intelligenza*, ossia che l'essere attivo sappia che egli agisce, che abbia la appercezione o coscienza della sua azione. Ottimamente

ma queste non bastano, perocchè l'azione che è già tutto ciò deve ancora essere libera, cioè che abbia non solo il suo principio in me, ma specialmente per principio e per causa vera me stesso; che sia illuminata non determinata nè dai motivi nè dagli impulsi; che vedendola prodursi appercipisca pure la forza che la crea, e che la coscienza che accompagna l'esercizio della forza, preceda l'atto e lo segua, altrimenti io non sono che spettatore e testimonio, non il vero attore. La nostra scelta non è libera soltanto perchè potrebbe essere altra di quello che è, perchè ad esempio invece di agire per dovere non è geometricamente impossibile che agisca per interesse, ma bensì perchè nè l'interesse, nè il dovere non hanno la potenza causatrice, perchè la potenza e la causa sono in noi stessi, di guisachè non è nè il motivo più forte che ci impelle, attesochè nè l'uno nè l'altro è più forte, nè l'uno nè l'altro essendo vera causa; ma siamo noi, è il nostro volere che rende l'uno forte determinandosi per lui, l'altro debole postergandolo. La pretesa forza dei motivi non preesiste all'azione, ma ne deriva, quindi non può determinarla.

Ecco la difficoltà a cui, a nostro avviso, va incontro qualunque sistema monistico dinamico; se l'essere e l'energia si convertono, e quale che sia la diversità delle energie tutte soggiacciono ad una legislazione universale comune nel loro sviluppo, le leggi particolari alle varie specie di energie non potranno contraddire alla legislazione universale comune, altrimenti si sottrarrebbero alla medesima. Certamente il dotto autore qui come nella Memoria coronata dall'Accademia francese, professa un Dinamismo differente dal puro meccanismo. Nella stessa scrive pure: noi ignoriamo il processo speciale per cui l'energia iniziale dopo aver prodotta la vita, costituisce i principii sensienti o le anime e forma lo spirito: non possiamo risolvere tali questioni di origine che mediante ipotesi

ancora più incerte di quelle che poggiano sul concetto di creazione..... e rispetto al commercio dell'anima col corpo, osserva che tre cose debbono essere comprese, secondo il suo avviso, per ammettere su una base ragionevole la loro comunicazione e la possibilità di una certa conversione degli atti dell'uno in quelli dell'altro: 1° che questi atti in quanti modi degli agenti o delle forze da cui emanano, appartengono alla natura comune dell'energia e derivino dal principio e contenente universale delle forze, che per processi ancora indefiniti di origine, ne costituisce delle classi differenti: 2° che l'energia sostanziale con i suoi processi costitutivi non fa punto parte di questa conversione, e tuttavia lo spirito non diventa una sintesi e coesistenza di energie elementari o di atomi in movimento, come il corpo non diventa una unità attiva in rapporto con sè stesso per mezzo della coscienza, e capace di svolgimento intellettuale per l'analisi e la sintesi interiore e riflessa: 3° infine che l'attività del corpo prende una forma fenomenale penetrando nell'essere spirituale ed incorporandosi per così dire nella sensazione.

Da questi e molti altri luoghi della soprallodata Memoria appare manifesto che lo svolgimento dinamico delle energie spirituale e corporea nell'uomo si compie armonicamente senza ricorrere all'ipotesi dell'armonia prestabilita, così che la seconda Memoria non è che il complemento della prima rispetto all'Idea del vero. Se non che mentre giustamente ammiriamo la sagacità delle ricerche a cui si consacra l'autore per provare nella prima Memoria contro gli associazionisti l'identità personale e la continuità di un principio distinto in due fasi, quella della coscienza virtuale e quella della coscenza attuale, in una parola la sostanzialità dell'Io, il quale se non è la sostanza nel senso stretto della parola ne è certo la manifestazione mediante la coscienza, così che la

persona è la sostanza limitata alla coscienza di sè ed alla sua virtualità, nella seconda con acuto esame delle principali dottrine contemporanee intorno alla questione del vero conchiude, che il dualismo dei sistemi che separano affatto in due ordini di versi lo spirituale ed il materiale, l'ideale ed il reale creano una difficoltà insuperabile all'unità della scienza e del vero, laddove tale difficoltà non esiste nella dottrina di un dinamismo secondo cui le forze ossia gli enti obbediscono ad una legislazione comune non ostante la particolarità delle leggi che ne governano le diverse specie e rispondono agli ordini varî dei fenomeni cosmici, ed inoltre che in questo dinamismo il principio di causalità nel suo duplice aspetto di *principium essendi* e di *principium cognoscendi* ci appare come l'espressione del determinismo universale dell'essere e del sapere, come il fondamento primo di ciò che nelle cose avvi di intelligibile e come il costitutivo della funzione stessa d'intendere, sorge in noi il dubbio se questo determinismo universale dell'essere e del sapere, conseguenza della legislazione comune a cui obbediscono tutte le forze e gli enti, nonostante la particolarità dalle leggi che ne governano le varie specie, rispondenti agli ordini varî dei fenomeni cosmici, non si estenda anche alle operazioni morali dell'uomo.

Imperocchè è un fatto che il carattere essenziale delle leggi che governano il mondo inorganico ed organico, che è presupposto dalla induzione fondata sui dati esperimentali è la necessità fisica e sopra questa si basano specialmente tutti i sistemi materialistici per impugnare la libertà umana. Il carattere delle leggi che governano il pensiero è la necessità logica, ed è questa quella che invoca il panteismo e che pone alla radice dello sviluppo come la mantiene per tutto il corso del medesimo, il quale non è meno inconciliabile colla libertà umana. Ora una legislazione comune alle forze ed agli enti

se si impronta dell'una o dell'altra di queste necessità rende impossibile la nostra libertà, eccetto che per questa non si stabilisca una legislazione la quale del tutto si sottragga alla prima. Abbiamo detto che in noi sorge il dubbio se quel determinismo universale dell'essere e del sapere si estenda anche alle azioni morali, che non possono essere tali se non sono essenzialmente libere, perocchè non dubitiamo punto che tale non sia il pensiero del dotto autore, e che il nostro dubbio sarà pienamente dissipato dalle ulteriori ricerche del medesimo.
